عادل النفاتي

المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب

حفريات في أدب الرحلة - القرن 16

في الهوية والتدين والثقافة



المجتمع والجغرافية
الثقافية لبلاد المغارب

حفريات في أدب الرحلة - القرن 16

المؤلف : عادل النفاتي
عنوان الكتاب : المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب
حفريات في أدب الرحلة - القرن 16
رقم الإيداع القانوني : 2015 MO 0215
ردمك : 978-9954-630-26-6
أفريقيا الشرق – المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور – الدار البيضاء
• المطبعة : الهاتف : 04 95 25 0522 / 13 98 25 22 05
الفاكس : 20 29 25 0522
• النشر والتصفيف : 39، زنقة علي بن أبي طالب – الدار البيضاء
الهاتف : 53 67 29 0522 / 54 67 29 0522
الفاكس : 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E.mail : africorient@yahoo.fr
www.afrique-orient.com

عادل النفاتي

المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب

حفريات في أدب الرحلة - القرن 16

في الهوية والتدين والثقافة

أفريقيا الشرق

الإهداء

إلى روح والدي،

إلى والدتي رمز النضال،

إلى رفيقة دربي رمز الإلهام والعطاء،

إلى ضياء ونور.

الشكر

أودّ أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الأستاذ لطفي عيسى على مساهمته الفعّالة في إنجاز هذا العمل ونصحه المتواصل وصبره على توجيهي، كما أتقدّم بالشكر العميق إلى كلّ أساتذة قسم التاريخ بكيلة العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس على دورهم في تكويني الأكاديمي.

كما لا يفوتني التّوجه بالشكر العميق إلى كلّ الأصدقاء الذين لم يفتأوا يدعمونني و يشجعونني ومنهم الأستاذ منجي السبعي، الأستاذ عبد الرزاق المحمدي، الأستاذ عبد الجليل العلوي، الدكتور شهاب اليحياوي والأستاذ حامد زيدان، الأستاذ لطفي الرياحي وبقية الأخوة والزملاء.

كما أنوّه بمجهودات أعوان مكتبة الكلية وأعوان المكتبة العمومية بالمرناقية.

المقدّمة العامّة

لقد رمنا الإشتغال على مدونتي «وصف إفريقيا»[1]، للحسن الوزّان الفاسي المعروف باسم ليون الإفريقي و«إفريقيا»[2] للكاتب الإسباني مارمول كاربخال، وذلك لتميّزهما بجملة من الخصائص التي يندر العثور على مثيلاتها في المصادر الأخرى. فهذان الكتابان كتبا خلال القرن السّادس عشر ميلادي وتناولا دراسة نفس الموضوع وهو إفريقيا رغم إستئثارمجال المغارب بالإهتمام الأوفر من بقية الأقاليم، وهو أمر نتفهمه لكوّن تنقلات الكاتبين ورحلاتهما قد تركّزت في ذلك الإقليم دون سواه. وهذا ما يؤهّلاالمؤلَفين أن يكونا من أبرز المصادر التي اهتمت بالتاريخ العام لمجال المغارب وأحد أبرز المصادر المتداولة لدى المهتمّين بالمسائل المغاربيّة.

بالنسبة إلى «وصف إفريقيا» ، فإنّه يمكننا التّوقف عند أربع نقاط رئيسية ميّزت هذا المؤلف عن غيره من المؤلفات.الميزة الأولى تمثّلت في أنّ الحسن بن محمد الوزان الفاسي قد قدّم قراءة جديدة لإفريقيا وخصوصا لمجال المغارب لم تكن تخطر ببال المتلقي الأوروبي بسبب ضعف معرفة المؤرخين والجغرافيين الأوروبيين بالمجال الإفريقي، لذلك مثّل «وصف إفريقيا» إمكانية متاحة للأوروبيين لتصحيح معارفهم ونيل معارف جديدة تميّزت بالدّقة والحيادية. والميزة الثانية أنّه قدّم قراءة شمولية لمجالات المغارب والتي سمّاها في مؤلفه «بلاد البربر»، وهي التسمية التي تم تداولها في المصادر الأوروبية، وجعلها إقليما متفرّدا بذاته عن بقية أقاليم إفريقيا مبرزا خصوصياته الطبيعية والبشرية

والحضارية. ولقد وجدنا في تلك القراءة الشمولية امتدادا للمشروع الفكري الخلدوني الذي تناول في مؤلفاته موضوع بلادالمغارب كمنطقة جغرافية وحضارية مترابطة، على عكس المصنّفات التي كتبت بعد القرن السّادس عشر والتي كانت تميل إلى المحليّة.

الميزة الثّالثة لـ«وصف إفريقيا» أنّه يدفع الباحث إلى تجاوز التحقيب الزمني الكلاسيكي المتعارف عليه، ذلك الذي يجعل من نهاية القرن الخامس عشر ميلادي نهاية العصر الوسيط وانبلاج الفترة التاريخية الحديثة لمنطقة المغارب. والحال أن هذه المفصلة الزمنية لا تجد ما يبرّرها على صعيد الواقع، لأنّ المنطقة لم تشهد تحوّلات نوعية، على الأقل على مستوى الذّهنيات والتمثّلات والأفكار لتجعل المغاربة ينتقلون من حقبة إلى أخرى. فالباحث في مثل هذه الموضوعات سيجد نفسه مجبرا على عدم التقيد بذلك التحقيب المفتعل والعودة إلى فترات سابقة للقرن السّادس عشر.

الميزة الرّابعة «لوصف إفريقيا» هو أنّه يدفع المؤرّخ لتجاوز التّصنيف الفئي للاختصاصات الإنسانية، حيث يستعين الباحث في المسائل الثقافية المغاربية بشتى المعارف الأخرى حتى يتمكن من تجاوز السطحيّة والنفاذ إلى جوهر الظواهر المدروسة. فَعَمِلْنَا في بحثنا هذا على توظيف بعض المفاهيم المستمدة من بعض الاختصاصات الأخرى، على غرار علم الاجتماع والأنتروبولوجيا التاريخية والأنتروبولوجيا الدّينية والجغرافيا التاريخية.

أمّا بالنّسبة إلى مؤلّف «إفريقيا» لمارمول كاربخال، فقد قدّم هذا الكاتب قراءة أوروبيّة جديدة حول إفريقيا مخالفة للقراءة الكلاسيكية الموروثة، فكانت قراءة متأثّرة إلى حدّ بعيد بقراءة ليون الإفريقي ومستفيدة أيضا ممّا توصّل إليه اللاحون والمستكشفون الإسبان والبرتغاليون في القرن السّادس عشر. ورغم ذلك فقد كان لقراءة مارمول مآخذ عدة منها أنه لم ينس ذاتيته الأوروبيّة المتعالية عند تناوله المسائل المغاربية مثلما سنبيّنه لاحقا، إضافة إلى تواضع معارفه بخصوصيات التاريخ السيّاسي للمنطقة. ورغم كلّ هذه الهنات فإن عددا من الباحثين اختاروا التعامل مع مؤلف «إفريقيا» وفضّلوه على مؤلف «وصف إفريقيا» باعتبار أن معطيات المؤلّف الأوّل أكثر تحيّينا من الثّاني خصوصا في موضوع تحوّلات النصف الثّاني من القرن السّادس عشر ببلاد المغارب .

على كلّ حال، وعلى الرغم من توفر المادّة التاريخيّة في المؤلفين، فإن العودة إلى أصناف أخرى من المؤلفات أمر ضروري بغية توضيح بعض المسائل أو للمقارنة، وهو أمر قد أوليناه اهتمامًا كبيرًا في بحثنا.

المصادر المعتمدة

1. كتب التاريخ:

عوّلنا في موضوعنا أساسا على مؤلفات ابن خلدون الثلاثة المعروفة وعلى عدد من الكتّاب الآخرين.

- «كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» والذي دوّن فيه صاحبه معطيات مهمّة حول الحركات الهجريّة واستيطان المجموعات البشرية لمجال المغارب سواء أكانت بربريّة أو عربيّة[1].

- «كتاب المقدّمة»، تمّ الاعتماد على هذا المصدر خصوصا عند دراسة عناصر الثقافة المادية لمجال المغارب : من غذاء ولباس وسكن أو دراسة بعض الظواهر المتعلّقة بالتمثّلات كأشكال التّدين والاعتقاد في السّحر والشعوذة والتنجيم[2].

- «شفاء السّائل لتهذيب المسائل»، دوّن ابن خلدون في هذا المؤلف قراءته الخاصّة لظاهرة التصوّف، وهي قراءة فريدة لأنّها نابعة عن مؤرّخ وقاض وفقيه في نفس الوقت[3].

كما عوّلنا على مصادر أخرى للتّدقيق في التاريخ السياسي لمجال المغارب وبالتحوّلات الجيوسياسية في المتوسط ومنها :

- «الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» لـ«ابن أبي زرع»[4].

---

1 - ابن خلدون (عبد الرحمان)، العبر. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1979.

2 - ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2007.

3 - ابن خلدون (عبد الرحمان)، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول، 1957.

4 - ابن أبي زرع (محمد)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، طبعة المنصور، الرباط، 1973.

- «المؤنس في أخبار إفريقية وتونس»، لـ «ابن أبي دينار»[5].

- «الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى» لـ «الناصري السلاوي»[6].

2. كتب التراجم

- «التشوّف إلى رجال التصوّف» والذي انتهى «أبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي» المعروف بـ «ابن الزيات» (ت. 1231 م) من إنجازه في حدود سنة 1229 م، وقد جمع في مؤلفه سير ما لا يقل عن مائتين وتسعة وسبعين عَلَمًا ينتسبون في معظمهم إلى الأقاليم الجنوبية للمغرب الأقصى[7].

- «المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف»، أتمّ «عبد الحق بن اسماعيل الباديسي» هذا المؤلف سنة 1311 م، ورصد فيه سير ما لا يقلّ عن ثمانيّة وأربعين علما للمنطقة المغربيّة[8].

- «المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح»، أنجز تأليف هذا الكتاب سنة 1297 م من قبل «أبي العباس الماجري»، الذي وضع هذا المؤلف للإحاطة بسيرة شيخ رباط آسفي «محمد صالح الماجري» وخصوصيات طائفته المتصلة بزاويته[9].

- «معالم الإيمان» لـ «ابن ناجي» الذي توفي سنة 837 هـ / 1434 م، استقى فيه الكاتب أخباره من معالم الدبّاغ والذي يغطي فيه تاريخ الولاية والتصوّف بالقيروان وساحل إفريقية من القرن 2 هـ / 8 م إلى القرن 9 هـ / 15 م[10].

---

5 - ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيني القيراوني)، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، تحقيق الشيخ محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967.

6 - الناصر السلاوي (أبو العباس أحمد ابن خالد)، **الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء، 1954.

7 - التادلي (أبو يعقوب يوسف)، **التشوّف إلى رجال التصوّف**، تحقيق أحمد توفيق، كلية الآداب بالرباط، 1984.

8 - الباديسي (عبد الحق بن اسماعيل)، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تحقيق سعيد إعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1982.

9 - الماجري (أبو العباس)، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، طبعة القاهرة، 1933.

10 - ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، نشر المكتبة العتيقة، تونس، الطبعة الثانية، 1993.

- «أنس الفقير وعزّ الحقير»، لصاحبه «أحمد بن قنفد القسنطيني (ت. 1408 م) انتهى من وضعه سنة 1385 م، لخّص فيه مختلف ردمات الرحلة التي قادته من مسقط رأسه باتّجاه المغرب الأقصى طلبا للعلم والتحصيل، وقد ذكر في كتابه سير أعلام التصوّف الذين التقى بهم بفاس ومكناسة وسلا أثناء الفترة المتراوحة بين 1357 م و1369 م[11].

3. كتب المناقب:

جلّ هذا الصنف من المؤلفات لا يزال مخطوطا، والقليل الذي نشر يفتقر إلى التحقيق العلمي، إلاّ أنّ البحث التاريخي بشمال إفريقيا راهنا بدأ يتحسّس أهمية هذا الصنف الأدبي على صعيد تاريخ تكوّن المخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي، ويتّجه أكثر فأكثر نحو إقرار قيمته ليس فقط كمصدر من مصادر التاريخ، بل كمصدر قد تعتبر قرابته من التاريخ أكبر وأدق من المصادر المسماة بالتاريخية نفسها على حدّ تعبير الباحث المغربي محمد قبلي[12] ولقد اخترنا توظيف مؤلفين من هذا الجنس الأدبي، يعبّران في نظرنا عن تجربتين صوفيتين متميّزتين هما :

- «مناقب السيّدة الجليلة العارفة بالله السيّدة عائشة المنوبيّة» والتي توفيت سنة 1267م، وهو تأليف لفقيه مجهول ينسب إلى ضاحية منوبة مسقط رأس هذه الوليّة[13].

- «إبتسام الغروس ووشي الطروس لمناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن عروس» لصاحبه «عمر بن علي الرّاشدي الجزائري»، الذي استقرّ بتونس في حدود سنة 1453 م. وخصّص أثره المناقبي لسيرة الولي المجذوب «أحمد بن عروس الهواري» المتوفى سنة 1423م[14].

---

11 - ابن قنفد القسنطيني (محمد)، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1989.

12 - kably (M), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Maisonneuve et Larose , Paris,1986,p 30.

13 - مجهول، مناقب السيّدة الجليلة العارفة بالله السيّدة عائشة المنوبيّة، مطبوع بتونس، 1925.

14 - الراشدي (عمر بن علي)، إبتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبو العباس أحمد بن عروس، طبعة تونس ، 1886.

4. كتب الفتاوى:

توقفنا عند مؤلفين لفقيهين عاشا في القرن الخامس عشر ميلادي وهما:

- «جامع مسائل الأحكام»، أتمّ أبو القاسم البرزلي (ت. 841 هـ/ 1437 م) تأليفه سنة 810 هـ/ 1407 م[15].

- «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب» لـ«أحمد بن يحيى الونشريسي» (ت. 914 هـ/ 1508 م)[16].

المنهجية المتّبعة

في خصوص كيفية اشتغالنا على موضوعنا - اعتمادا على المصدرين «وصف إفريقيا» و«إفريقيا»- فقد جمعنا في مرحلة أولى المعلومات المتناثرة بين صفحات الكتابين والمتعلّقة بالإشكالية المقصودة ثمّ أعادنا ترتيبها وفق خطّة تتلاءم مع اهتماماتنا المعرفية.

فالمصدران مثّلا رصيدا معرفيا زاخرا متنوع المواضيع، فمنها ما هو سياسي وعسكري وإقتصادي وإجتماعي وثقافي حول معظم أجزاء القارة الإفريقية، مع الإسهاب في وصف الحواضر السلطانية والمدن والقرى الجبلية والبوادي المغربية. لذلك فقد تطلبت عملية إنتقاء المعلومات وإعادة الترتيب مجهودا إضافيا. كما اطّلعنا على عدد كبير من الدراسات التي اهتمّت بالمصدرين التي كانت تنزاح في كثير من الأحيان إلى التركيز على مساري الكاتبين وتجاربهما «الفريدة» أو الانشغال بإبراز مدى تلازم الكتابين لبعضهما البعض من حيث الموضوع وأسلوب الكتابة دون توظيف إجرائي للمعطيات الواردة فيهما. ولقد توقفنا في تلك القراءات على جملة من الأحكام الانطباعية لدى بعض الباحثين «المفتتنة» بمنجز الحسن الوزان الفاسي ومقللة من شأن ما أنجزه مارمول كربخال. لذلك كنا حذرين من التأثّر بتلك القراءات والتعامل مع المصدرين على قدم

15 - لبرزلي (أبو القاسم أحمد بن محمد البلوي القيرواني)، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، رصيد قسم المخطوطات، دار الكتب الوطنية بتونس، عدد 4851

16 - الونشريسي (أحمد بن يحي بن محمد بن عبد الواحد)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

المساواة والحفاظ على المسافة النقديّة إزائهما. أمّا من حيث المنهج فقدركزنا على دراسة الظواهر بصفة شموليّة ثمّ التدرج نحو التخصيص بحثا عن مجالات الإلتقاء والإختلاف حسب التوزع الجغرافي (وسط حضري -وسط بدوي - وسط جبلي) وحسب الأقاليم (أقاليم ساحلية، أقاليم داخلية، أقاليم صحراوية) وحسب الجهات (المغرب الأقصى والمغرب الأوسط والمجال الإفريقي وحسب التّصنيف الإجتماعي (فئة الأعيان- عامة الناس- الفئات المهمّشة) وفي نهاية كلّ عنصر عملنا على البحث عن المشترك في الظاهرة المدروسة التي تجمع سكان مجال المغارب وتجعلهم مختلفين عن الآخر.

قسّمنا عناصر موضوعنا إلى ثلاث وحدات أو فصول رئيسية وهي:

- في الفصل الأول سايرنا تمثّل ليون الإفريقي حول إبراز المحطات الكبرى لتاريخ إعمار منطقة المغارب والتي ارتبطت بالحركات الهجرية الكبرى باتجاه المنطقة راسمة الخطوط الكبرى لهوية المجال المغاربي البشرية.

- في الفصل الثّاني عملنا على تجميع المعطيات الواردة في المصدرين والمتعلّقة بعناصر الثقافة المادية ومقارنتها مع ما ورد في المصادر الأخرى وخصوصا مع مؤلّف «المقدّمة»، فكان هذا الفصل محاولة لرسم خصوصيات الإطار المادي للثقافة المغاربية.

- في الفصل الثالث خلصنا إلى دراسة الذّهنيات المغربية في عدّة مستويات منها ما يتعلق بطريقة تمثّل المغاربة للدّين وتعاملهم مع الزمن وجملة من التمثّلات والطقوس الأخرى التي تعكس مختلف تصوّراتهم وانطباعاتهم.

في مدلول الجغرافيا الثقافية لمجال المغارب

تشتمل التمثلات المتصلة بالمجال الجغرافي تطور النظرة إليه والمعرفة به وتوصيف مكوناته الطبيعية والبشرية وكيفية الانتظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي داخله. وللتمعن في فهم فعل الإنسان داخل مجال المغارب ومدى نجاحه في تطويع الجغرافيا وإنتاج أنموذج ثقافي يميزه عن الأنموذج الأوروبي ينبغي التشديد على اختلاف الثقافة المادية باختلاف الجماعات الإثنية ورصد الممارسات والأفكار التي تشكّل الثقافات وتعيد صناعة الهويات بشكل مستمر وتصهر المجموعات وتكسبها تعريفا يختلف عن المجموعات المنتشرة على مجالات مغايرة. ويتباين هذا التصوّر المرتكز على إدراك فعل الإنسان في المجال وفعل المجال في بناء ثقافة الإنسان، مع الحتمية البيئية التي تعتبر أن الثقافات تتطور حال التكيّف مع البيئة الطبيعية في حين تعتبر الجغرافيا الثقافية أن دراسة المشاهد الثقافية هي السبيل الأمثل لفهم فعل الجماعات البشرية داخل المجال، فالمشهد تشكيل ثقافي جماعي يتجاوز المدلول الضيق للوسط الطبيعي لأنه قابل للتطوّر على مر الزمن. وتعكس المشاهد ممارسات وتقنيات ومعتقدات مجتمع أو ثقافة ما، فهي بصمات أو نصوص عاكسة لثقافة المجتمعات البشرية. تعرض العديد من الجغرافيين القدامى على غرار هيرودوتس Hérodote وديودوروس الصقلي Diodore de Sicile وبطليموس وسترابون Strabon وبلينوس الأكبر Pline l'Ancien إلى جغرافية القارة الإفريقية وتشديد غالبيتهم على مسألتين هامتين تسببتا بزعمهم طبعا في عزلة هذه القارة هما: شدة الحرارة والجدب، مع ارتفاع السلاسل الجبلية وكثرة المستنقعات وسيطرة مظاهر الحياة البدائية وكثرة الأنواع الحيوانية إلى حد اعتبار كامل القارة موضع عيش من هم دون البشر منزلة ، وذلك باستثناء

مجالين متحضرين هما مصر الفرعونية التي استثناها أغلب الجغرافيين القدامى فيما عدا بطليموس من الانتساب إلى القارة الإفريقية، وكذلك الحال بالنسبة لقرطاج البونية.

غير أن تاريخ التقسيمات السياسية والأنشطة الاقتصادية يفنّد مثل تلك المزاعم. فقد عاينت الكيانات السياسية المتعاقبة على إفريقية بين القرنين التاسع والسادس عشر تحولات عديدة فقد شمل حكم الأغالبة عدد من الجزر المتوسطية (صقلية ومالطة) وتمكن الفاطميون من تجاوز الصحراء ليربطوا مصير سجلماسة بإفريقية. وفي القرن الحادي عشر شمل المجال المرابطي بلاد الأندلس متوغلا في الصحراء حتى مشارف غينيا وتومبوكتو: في حين ضم الموحدون إلى هذا المجال بلاد إفريقية بما في ذلك بلاد الطرابلسة. ثم ما لبثت الجغرافيا السياسية أن قسمت ذلك المجال إلى ثلاثة مركزيات أو دول اعتبارية (حفصية وزيانية ومرينية)، على أن تسقط تلك الدول وفيما عدى أقصى بلاد المغرب في التبعية العثمانية فالفرنسية لاحقا.

أما بخصوص الأدوار الاقتصادية، فتجدر الإشارة إلى دور الوساطة الأفقي والعمودي الذي لعبه المجال المغاربي في التجارة الصحراوية القوافلية منذ الحضور الإسلامي ومحوريّة الطرق التجارية التي ربطت مملكة غانا بقرطبة مرورا بأودغست وسجلماسة فمراكش وفاس، وهي مسالك تراجعت فاعليتها تدرجيا بعد استكشاف الأوروبيين لتلك المواقع وارتيادهم إياها بشكل منتظم.

وهكذا فإن العوامل الطبيعية القاسية لم تحل دون وصول المغاربة إلى تلك المناطق للتزود بالتبر والعبيد، وأن ما حدّد تراجع تلك المسالك وتسبب في انتكاس اقتصاديات المركزيات المغاربية دون أن يضع حدا لتوافد الأجانب أو خروج المغاربة عن مجالهم، هو تطور المبادلات التجارية غير المتكافئة مع الاقتصاديات الأوروبية الحديثة والمتطورة.

عاينت النظرة الدونية للقارة الإفريقية انتقالا لافتا مع ظهور مؤلفي الحسن الوزان الفاسي ومرمول كربخال. (وصف إفريقيا وفقا لتسمية راميزو الذي نقل الجزء الثالث من جغرافية الوزان المخصّص لبلاد المغرب أو لشمال إفريقيا، وكتاب إفريقيا توافقا مع عنوان الترجمة الفرنسية).

وهما مؤلفان في الجغرافيا الوصفية قسما هذا المجال إلى بلاد البربر (وتضم فاس ومراكش وتلمسان وتونس) وبلاد الجريد (أو نوميديا القديمة) وبلاد الصحراء (ليبيا القديمة والواقعة جنوب بلاد الجريد) وبلاد السودان (المجال الممتد وراء الصحراء). تعرض المؤلفان إلى الخصوصيات الطبيعية لكلا المجالين وتوقفا تباعا عند المرتفعات والسهول والأودية والأنهار.

دحض المؤلفان بخصوص المرتفعات المزاعم القائلة بخلائها من السكان، مشددين على أن معظمها مأهول منذ القدم. فقد مثلت الجبال رغم قسوة مناخها مناطق معمورة ذات كثافة سكانية مرتفعة جاوزت أحيانا السهول المتاخمة لها، فضلا على أنها مثلت مناطق محصّنة وملاذ آمنا لتنظيم حركة المقاومة أو الممانعة ضد تعسف الحكام وتسلّط القوى الغازية، رومانية كانت أم وندالية أو بيزنطية أو عربية. أما مناطق السهول فقد تم تصنيفها إلى داخلية وساحلية متوسطية وأطلسية وهي الأكثر خصوبة ووفرة، مع التشديد على اعتبرا ضفاف الأنهار والأودية مناطق استقرار للعديد من التجمعات السكانية المنحدرة من أصول قبلية. وبالجملة فقد قدّم لنا هذا التوصيف قراءة جديدة للمكوّنات الطبيعية لمجال المغارب، الذي استرد مع هذين البحثين الميدانيين ثرائه واتضحت قدرته على توفير ظروف ملائمة لترسخ الظاهرة العمرانية المرتكزة على الاجتماع البشري وتشكيل كيانات سياسية متحضّرة، وذلك خلافا لما صورته المصادر القديمة التي شددت على قسوة العوامل الطبيعية وأعاقتها لجميع أشكال تطوّر الحياة الجماعية وبروز الملكات المُفْضِيَة إلى التحضر.

وتتسم الثقافة المادية بالانضباط والبساطة وتتصل بالمستويات المتعلقة بالغذاء وطقوس الأكل واللباس والقيافة وأدوات الزينة والمنشآت العمرانية (ودور العبادة والمدارس والفنادق والحمامات ومحلات التمريض والاستشفاء) وأشكال السكن (الحضرية والقروية والجبلية والبدوية) وأدوات الاستعمال اليومي (الفرش والأغطية وأدوات طحن الحبوب والطبخ والأكل) وأشكال التبادل النقدي والعيني ووسائله، والأسلحة والتجهيزات العسكرية إلى غير ذلك.

توافقت الشهادات بخصوص ارتكاز الغذاء على الأثردة والحبوب والسويق أو «البسيس». مع الاقتصار في اللحوم على المناسبات في حق الفئات

الفقيرة، وتوفرها بالنسبة لمن ينتسبون إلى الفئات المحظوظة. ويتم تناول الغذاء على الأرض على موائد منخفضة دون فوط مع الاكتفاء باليد اليمنى في الأكل دون أدوات. يقتات كل إقليم مما ينتجه اعتبارا لقلة الكميات المتبادلة وصعوبات الوضع الأمني. ويميل سكان البوادي والمرتفعات إلى استهلاك الأغذية طازجة دون طهي مع التعويل على مادة الشعير التي يتم تحويلها إلى ثريد أو «بازين» bouillie هذا فضلا على تعويل سكان السواحل وبعض ضفاف الأنهار على استهلاك أنواع متعددة من الأسماك. ويعتبر طعام «الكسكس» طعام مناسبات في البوادي والأرياف على عكس الحواضر حيث يشكّل طعاما يوميا.

أما بخصوص اللباس فقد اختلفت الملابس من حيث المكونات ونوعية الأقمشة والعلاقة بالاستيراد بين الوسطين الحضري والبدوي. فقد اعتبر ابن خلدون في حدود القرن الرابع عشر أن الدفء يحصل باشتمال المنسوج للوقاية من الحر والبرد مغربا، وهو ما يقتصر عليه البدو وسكان الأرياف. أما سكان المدن فقد فصّلوا المنسوج قطعا ولائموا بينها بوصائل حتى تصير أثوابا على البدن. وقد شملت زينة النساء العربيات والبربريات الحلي والعطور والمساحيق، حيث تركّبت الأولى التي صنعها البربر من الذهب أو الفضة واتصلت بالخواتم والأساور والمعاصم والخلاخل، لذلك نستطيع القول أن العرب قد عرّبوا البربر لغة وأن هؤلاء قد أورثوهم ثقافتهم المادية. فقد انتشر التخضب بالحناء داخل الوسطين الحضري والبدوي وشمل ذلك الوجوه والصدور والأيدي والأصابع والرؤوس عند النساء. أما وشم الصلبان السوداء على الأماكن البارزة كالخدود والأكف، فهي عادة تحيل على الفترة البيزنطية التي تم خلالها إعفاء المسيحيين من دفع الضرائب. وتواصلت تلك العادة خلال المرحلة الإسلامية، وذلك حتى أواسط القرن الماضي. ويتم التمييز بين الرجال من خلال العفو على اللحية في حق المتزوجين.

ضمت المنشآت العمرانية العمومية الأسوار والجوامع والمساجد والمدارس والزوايا التي اتصلت عملية توسيعها وصيانتها بتوفرها على مداخيل هامة قُدمت لها في شكل هبات أو توفرت لها من ريع أكرية الدور والدكاكين والعقارات الزراعية الموقوفة عليها. كما اشتملت تلك المنشآت على الفنادق والحمامات

البيمارستانات. واتسم السكن بطابعه الأفقي والوظيفي حضريًا، حتى وإن عاينت مدينة فاس بعض السكن العمودي. أما أهل القرى والجبال فقد تقصّوا البساطة واستعملوا المواد المتوفّرة وحتى الكهوف وأغوار الجبال للاستظلال والكين على حد تعبير ابن خلدون، اعتبارا لابتعادهم عن التحضر. في حين اتخذت القبائل الظاعنة من الخيام المصنوعة من الوبر سكنا.

كانت صناعة النسيج وخاصة الفُرُش والأغطية منتشرة في بوادي وجبال المغارب اعتبار لوفرة المواد الأولية (وبر صوف وحرير مع وفود الموركسيين). أما أدوات الطبخ فقد تكونت من القدور والجِفَان والأطباق المصنوعة من الطين أو من الخشب بالبوادي والقرى أو من النحاس بالحواضر.

ولا تنطوي الفنون التقليدية السائدة على منظور عميق للحياة أو للوجود إذ غالبا ما اكتفت بالاحتفال بالقديم المتوارثة والتعبير عن تصوّرات لا يلغي التصاقها بطبيعة المعاش وتشوّفها إلى الخلاص، اتسامها بكثير من السذاجة والسطحية.

فعلى صعيد الأدب الشعبي لا تتوفر بلاد المغارب على سير فارقة إذ ما استثنينا «التغريبة الهلالية» بشخوصها المعروفة وخاصة «الجازية» و«العلاّم» و«بوزيد» و«ذياب» و«الخفاجي» و«الزناتي خليفة». أما على صعيد الأسطورة فإن حضور الحكاية ذات التوجهات الوعظية المكرّرة، تلك التي غالبا ما تحيل وتبعا لاتصالها بالذاكرة المشفوهة على العصور الحديثة المتأخرة، قد غيّب كل إمكانية في فسح المجال للتخيل الخلاّق الرافض للعادي المعوّل على العجيب.

كما انطبعت الأغنية الشعبية بارتباطها الوثيق بمظاهر الاحتفال بمختلف مراحل الحياة على غرار أغاني الولادة والهدهدة و«التربيج» والختان والأعمال اليومية والأعراس والرثاء. ولا تتضمن الأقوال والكنايات والأحاجي مضمونا بلاغيًا مخصوصا، معبّرة عن ندرة الرغبة في تجاوز القديم والاستعاضة عنه بالجديد.

فالتعبير عن الفجاءة يحيل على ندرة الخروج عن النسق العادي المجتر، وقلة اكتراث بما يفضي إليه الصراع حول الشأن العام. وتتلخّص مظاهر التعبير عن البهجة في استقبال الأعياد أو وضع مولود ذكر وظهور غلّة الفصل، مع تطيّر ملفت من نحس الألفاظ على غرار التعبير بـ«الصلح» على الغلق وبـ«الربح» على الملح ودعوة الكفيف بالبصير. أما الأمثال المستجلبة كمركز للتعبير أو «محل شاهد»

والعطاء المقصود للكلام؛ فعظموها بمقتضى دفع الضرّ والتنويه بالعمل والإيثار بقيم الشجاعة لدى الذكور وحسن التدبير وطاعة الأزواج في حق الإناث.

كما أن مضامين الشعر الشعبي وأغراضه، وهو تعبير ارتجالي لأهل البدو والرحالة، لا تتعدى الغزل بوصف لواعج الحب ومرارة الفراق وحرارة اللقاء، والتغني بعناصر الطبيعة كالبرق والمطر والصحاري المجدبة أو «الصحصاح» والمفاوز والوعور، فضلاً عن تعلق الخيل أو «الكوت...» والخوف من الإملاق والكبر والتهيب مما تخبئه الأقدار. في حين ارتكزت أغراض أخرى على تعظيم أهل المروءة والجلد والراغبين بحكم أعداء الله والاستغاثة بشيوخ التصوف والصلاح والتقرب إلى الله بشأوهم قصد دفع الضرّ ونصرة بلاد الإسلام.

والبيّن أن جذور الإنشاد الصوفي تعود إلى الفترة سحيقة قد تربطنا بالمرحلة البيزنطية، حتى وإن لم تحقق انتشارها الواسع إلا مع نهاية العصور الوسيطة. فقد برزت في هذا الصدد أذكار الطرق الناسلة عن الشاذلية وأورادها وأحزابها وبحورها، تلك التي توفرت على مشهدية مخصوصة لدى أتباع الطريقة العيساوية. على أن هذا الضرب من العمل الصوفي لم يخلُ من تأثير الطبوع الموسيقية الأندلسية، ولم تخرج حقيقة أغراض هذا النوع من السماع عن إطار السير النبوية وذلك سير مختلف أرباب الصلاح، وهو ما وشّت به قصائد المديح الكبرى على غرار «الشقراطيسية» و«المنفرجة» اللتان طعمتا من المشرق والمغرب و«همزية» البوصيري و«بردته»، فضلا عن «دلائل خيرات» الجزولي و«ورده»، كما «مولديه البرزنجي» لاحقا وفي القرن الثامن عشر.

وتتوفر مختلف حلقات الإنشاد الصوفي على عناصر موسيقية يتولى المنشدون الترنم بها دون استعمال آلات موسيقية كما في الإنشاد الشاذلي، أو بالاعتماد عليها على غرار الدف والرق والنغارات وغيرها من الآلات ذات الأصول الإفريقية كالقندي والقنبري والشقاشق أو الكراكب، ضمن حلقات إنشاد سطمبالي وقناوة لدى الأقليات السوداء.

ومهما يكن من أمر فقد أجمع المطّلعون على تاريخ موسيقى المغارب على عراقة نوبات الغرناطي أو المالوف، وهو توشيح ملحّن في إيقاعات قصيرة يتخلله تلوين في مقام أو أكثر وتغيرات في الإيقاعات تقطع مع رتابة وحدة المقام. وقد

اتصل هذا الضرب من الموسيقى بتوافد المهاجرين الأندلسيين في موجات هجراتهم الثلاثة (خلال القرون 13 و 15 و 17 م)، وتأثر بالتدرج ببقية أنماط الموسيقى المحليّة والشرقية وخاصة التركية والحلبية والمصرية بشرقي بلاد المغرب.

ولئن اعتبرت النوبة تراثا مشتركا تعود أصوله إلى بغداد والأندلس، فقد حدّد التيفاشي القفصي (ت 1253 م) عناصرها ضمن مؤلف «ممتع الأسماع في علم السماع» في «النشيد» و«الاستهلال» و«العمل» و«المحرّك» و«الموشح» و«الزجل». ثم مالبث أن أصبح ذلك اللفظ يدل على قالب موسيقي مشتمل على مجموعة من المعزوفات والموشحات والأزجال تؤدى في أحد المقامات أو الطبوع وتحمل اسمه. ويعود ترتيب النوبات التونسية إلى الباي محمد الرشيد (ت 1759 م) الذي رتبها موسيقيا على قاعدة أربعة عناصر متتابعة هي «الاستفتاح» والمصدّر و«التوشية» و«الفارغة». وبصرف النظر عن النوبات تضمّن السجل الموسيقي المتأثر بالموسيقى الأندلسية والتركية والمشرقية الموشحات والأزجال والفوندوات والبشارف والسماعيات والأشغال تونسيا.

وعموما ينقسم التراث الموسيقي المغاربي إلى متقن وشعبي أو فلكلوري. وتسيطر على الجانب الأول «النوبة» المرتكزة على المقامات، بينما لا تلتزم الموسيقى الشعبية بنفس الترتيبات لذلك أصابها الإهمال ولم يتمّ التعامل معها بوصفها عنصر تراثي حري بالاهتمام والحفظ. وينقسم الموروث الشعبي إلى ألوان ريفية وأخرى حضرية، وتتّسم الأغاني الحضرية بتركيزها على «الفوندوات» وأغاني الغزل والأفراح أو المناسبات السعيدة، فضلا عن حفلات «الربوخ» التي ترتكز على استعمال آلات موسيقية شعبية أشهرها المزود. أما الأغاني الريفية أو البدوية فمن آلاتها «الزكرة» و»القصبة» و»الفحل» و»الطبل» و»البندير». ويشتمل الموروث الغنائي الشعبي على أنماط متعددة من بينها «الجحافي» المرافق لهودج العروس جنوبا، بينما يشكل الأداء الجماعي وارتفاع الطبقة خاصيّة تُفرّق الغناء الشعبي عمّا سواه. وتتسم الإيقاعات البدوية ببساطتها مُحتوية على العديد من الموازين على غرار «البوحلّة» و«البونوارة» و»العلاّجي» و«المربّع بدوي» و«السعداوي» و«الجربي» و«الفزاني» تونسيا. في حين شملت أنواع الموازين والغناء بالريف التونسي «المُوقِفْ» و«المطالع» و«العبيدي» و«المجردي»

و«الطرحاني» و«النابلي» و«الصالحي» و«المخمّس» و«الفزاعي» و«الدرازي» و«السيدة» و«الزقارة» و«السعداوي» و«المثلث».

ذلك في عجالة ملخص لما أنجزه عادل التفاتي وما أوحاه لي بحثه القيم، الذي شكل على الحقيقة إضافة معتبرة ضمن مجال المعرفة التاريخية العالمة تلك التي ترفض الانكفاء على ذاتها وتطمح باستمرار للنجاح في بناء توازن فعلي بين شواغل الارتقاء بالمعرفة العالمة وتقاسم نتائجها مع مختلف شرائح المطلعين وجماع القراء.

الفصل الأول

مجال المغارب وجدلية التأسيس وإعادة التأسيس

I. الهوية البربرية الصامدة

1. الهجرات البربرية.
2. تصنيف القبائل البربرية.
3. أشكال مختلفة للصمود.
4. صمود الكتابة واللغة البربرية.

II. تمثّل البداوة في وصف الوزان ومارمول.

1. مظاهر الإنهيار والتّردي في المدونتين.
2. مسؤولية «الأعراب» في أزمة القرن السّادس عشر.
3. دواعي هجرة القبائل العربيّة إلى مجال المغارب .
4. تمثّل ليون الإفريقي «للأعراب»: تمازج بين الإحتقار والإفتتان.

III. قراءة في مدلول التصوّف والولاية.

1. تعريف مفهومي الولاية والتصوّف.
2. الولاية والتصوّف في مؤلفي «وصف إفريقيا» و«إفريقيا».
3. السيطرة الكريزماتية ومسألة قضاء الحوائج

I. الهوية البربرية الصّامدة

إرتبطت مسألة تأسيس مجال المغارب في ذهني ليون الإفريقي ومارمول كاربخال ببداية الإستقرار البشري بالمنطقة، وهي في الواقع من المسائل التي لا تزال تحوم حولها عديد الفرضيات ولم يتمّ الفصل فيها إلى اليوم، بل لا تزال محلّ بحث وتمحيص لشتى العلوم الإنسانية ومجال بحث لعدد من الدارسين.

1. الهجرات البربرية

عند تناوله لمسألة هوية السكان الأصليين الذين عمروا مجال المغارب ، قدّم ليون الإفريقي قراءتين مختلفتين، القراءة الأولى وهي تلك المتداولة في المصادر الأوروبية والتي تنفي فكرة إعمار مجال المغارب في العهود القديمة ولقد لخّصها الكاتب كالآتي: «إفريقيا في القديم [كانت] خالية من السكان باستثناء أرض السودان، ومن المؤكد أن بلاد البربر ونوميديا لم تكن كل منهما مسكونتين طوال عدّة قرون»[17]. و قد أثبتت الدراسات فيما بعد ضعف هذه الفرضية و تهافتها.

أمّا القراءة الثانية، وهي القراءة الأكثر تواترا في المصادر الأدبية العربية، على غرار مؤلفات ابن خلدون والطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي وغيرهم[18]، فتزعم أنّ البربر «ينتمون إلى الفلسطينيين الذين هاجروا إلى إفريقيا

---

17 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 34.

18 - حسن(محمد)، القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط ، دار الرياح الأربعة للنشر، تونس 1986، ص 22.

حين طردهم الأشوريون، فأقاموا بها لجودتها وخصبها، ويزعم آخرون أن أصلهم راجع إلى السّبئيين الذين كانوا يعيشون في اليمن قبل أن يطردهم الأشوريون أو الأثيوبيون منها... أما الأفارقة السود بمعنى الكلمة فإنهم جميعا من نسل كوش بن حام بن نوح، ومهما اختلفت مظاهر الأفارقة البيض والسود، فإنهم ينتمون تقريبا إلى نفس الأصل»[19].

فالفرضية الثانية التي قدّمها ليون الإفريقي تتفق في جزء منها مع ما ذكره مارمول كاربخال الذين ذكر أنّ «أول سكان بلاد البربر ونوميديا الذين يسمّون حاليا البربر كانوا خمس جاليات أو قبائل من السّبئيين جاؤوا مع مالك الإفريقي ملك اليمن ... ومازالوا يحملون أسماءهم ويسمّون صنهاجة ومصمودة وزناتة وغمارة وهوارة»[20]، إلاّ أنّ الكاتب يضيف أنّه عند قدوم القبائل البربرية إلى مجال المغارب ، ونتيجة تنافسها على المراعي من أجل الإيفاء بحاجيات المواشي، انقسموا إلى قسمين، فملك المنتصرون السهول واضطر المهزومون إلى «اللجوء إلى الجبال بدون المواشي، حيث اختلطوا بالأفارقة القدامى الشلوح والجيتول»[21]. فمن خلال هذا المعطى يبين مارمول أنّ البربر الوافدين لم يكونوا هم أول من عمّر مجال المغارب، بل وجدوا شعوبًا أخرى وهي شعوب الجيتول والشلوح، وهو طرح يتقارب إلى حد ما مع ما قدمه ابن خلدون في مقدمته ويختلف مع تفسير ليون الإفريقي. فلقد بين صاحب **المقدّمة** في باب **«في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها»** أنّ حكاية ذلك الملك اليمني إفريقش الذي قدم إلى المغرب غازيا صحبة شعبه في بعض الروايات أو لاجئا في روايات أخرى، رواية في كلتا الحالتين غير قابلة للتصديق وأعتبرها من «الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأنّ إفريقش بن قيس بن

---

19 - الوزان الفاسي (الحسن) وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 35..

20 - مرمول (كربخال)، إفريقيا، م.س، ج. 1، ص. 89.

21 - نفسه، ج. 1، ص. 90.

صيفي من أعاظم ملوكهم الأوّل. وكان لعهد موسى عليه السلام أو قبله بقليل، غزا إفريقية وأثخن في البربر، وأنّه الذي سمّاهم الإسم، حين سمع رطانتهم وقال ما هذه البربرة؟ فأخذ هذا الاسم عنه ودعوا به من حينئذ وأنّه لما أنصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير فأقاموا بها واختلطوا بأهلها»[22].

استند ابن خلدون في زعمه هذا بأنّ المسافة الفاصلة بين بلاد اليمن وبلاد المغرب، مسافة طويلة تمر عبر الصّحراء، مما يستوجب نقل كميات ضخمة من الميرة ومهما كبرت تلك الكميات، فهي لن تفي بحاجيات المهاجرين أو الجنود، مما يضطرهم إلى افتكاك حاجياتهم من الأقوام التي يمرون بها، وينجر عن ذلك اندلاع الحروب والمواجهات وهو أمر غير مذكور في كتب التاريخ.

من خلال هذه القراءات المتنوعة لأصول البربر، يمكننا التّوقف عند الإستنتاج الذي توصّل إليه الباحث محمد حسن الذي يذكر «أنّ البربر قدموا من آسيا عبر اتجاهين مختلفين، من بلاد الشام عبر طريق شمالي شرقي بالنسبة إلى ذوي اللون الأبيض، ومن بلاد اليمن عبر طريق جنوبي شرقي بالنسبة إلى ذوي البشرة السمراء، ولكن هذه الإستنتاجات لا تعني التوصل إلى حقائق نهائية حول أصول البربر، وأنه مازال يحتاج إلى إثبات عن طريق دراسات مقارنة بين اللّغات البربرية واللّغات السّامية»[23].

يبدو أنّ هذا الإستنتاج هو الأقرب إلى ما ذكره ليون الإفريقي حول أصل البربر بصرف النظر عن تفاصيل إنتقالهم إلى مجال المغارب . لكن ما هي دواعي إطلاق نعت البربر على سكان المغرب ؟

قدّم ليون الإفريقي روايتين لظهور نعت «البربر»، الرّواية الأولى تذكر أن كلمة بربر «مشتقة من الفعل العربي بربر بمعنى همس، لأنّ اللهجة الإفريقية كانت عند العرب بمثابة أصوات الحيوانات العجموات، ويرى البعض الآخر أن بربرة مكرور (بر) الذي هو الصحراء باللغة العربية إذ يحكى أنّ الملك إفريقش عندما غلبه الآشوريون أو الأثيوبيون هرب إلى مصر ولما وجد نفسه مطاردا عاجزا

22 – ابن خلدون ، المقدمة، دار الفكر، بيروت – لبنان، 2007، ص 25 – 26.

23 – حسن (محمد)،القبائل والأرياف في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص. 22.

عن مقاومة العدو استشار قومه في أي سبيل يسلكونه للنجاة فأجابوه صارخين «البربر» أي الصحراء»[24].

أمّا في خصوص اللغة البربرية، فإنّ البربر يسمّونها «أوال أمازيغ» أي «الكلام النبيل بينما يسميها العرب البربرية»[25]. ولتوضيح هذه المسألة يمكن العودة إلى مقال بعنوان «البربر Les berbères» ورد ضمن «دائرة المعارف Universialis» يشير إلى أنّ كلمة «بربر» باللغة العربية مأخوذة من الكلمة اللاتينية «بربروس» والتي تعني الخارج عن الحضارة الإغريقية – الرومانية. أمّا اليوم فهي تعني مجموعة بشرية تتكلم نفس اللغة فيما عرف ببلاد المغرب، كما أشار نفس المقال إلى ذلك الخطأ الشائع الذي يشير إلى أن البربر يشكلون وحدة بشرية متجانسة تنحدر من أصل واحد. ويشدد على اختلاف بربر منطقة القبائل الجزائرية عن بربر المزاب وعن بربر «الطوارق».

فكلمة بربر تطلق على مجموعات بشرية تتكلم اللغة البربرية ولكنّها مختلفة من حيث العرق.

فكيف تمّ تصنيف القبائل البربرية وكيف حُدّد إنتشارها الجغرافي ؟

2. تصنيف القبائل البربرية

في الجزء السادس من مؤلف «تاريخ العبر»، اهتم ابن خلدون بمسألة تصنيف القبائل البربرية وتوزعها الجغرافي، فالقبيلة بصفتها الوحدة الأساسية للتنظيم الإقتصادي والإجتماعي والسياسي والثقافي عند سكان المغرب الأوائل، سواء كانوا بدوا رحّلا أو مستقرين في المدن والقرى، كانت متمايزة فيما بينها. فالعرب الفاتحين عند قدومهم إلى بلاد المغرب، فرّقوا بين البربر حسب مظهرهم الخارجي، وهو التصنيف الذي اعتمده ابن خلدون، فصنفهم إلى برانس وبتر.

فالبرانس هم المستقرون الذين يرتدون البرنس وهو رداء صوفي طويل، وقد وصفهم صاحب كتاب «تاريخ العبر» كالآتي: «ولباسهم وأكثر أثاثهم من

---

24 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 34.

25 - نفسه، ج. 1، ص. 39.

الصوف، يشتملون الصمّاء والألبسة المعلّمة ويفرغون عليها البرانس الكحل»[26].

ويبدو أن تسمية هذا الرّداء الصوفي الطويل غير المحزم مشتقة من الإغريقية «بيروس Birros»[27]. أمّا البتر وهم البربر الرحل فإنّ تسميتهم مقترنة بلباس الثياب القصيرة، لذلك فإنّ بعض المراجع تنعتهم بعبارة «الأبتر». ما يمكن استنتاجه من خلال تصنيف ابن خلدون البربر إلى صنفين: برانس / بتر، أنّه تصنيف عام ومطلق، بحيث تكون القبيلة حسب رأيه إمّا مجموعة مستقرّة أو مجموعة بدو رحّل، وهو تصنيف يجانب الصواب في معظم الأحيان. فقبيلة صنهاجة على سبيل المثال قد ضمت مجموعات بشرية مستقرّة وأخرى رحّلا أطلق عليها اسم صنهاجة اللثام، ونفس الملاحظة تنسحب على قبيلة زناتة التي صنفت ضمن البدو الرّحل في حين أنّ بعض بطونها قد إستقر في قرى جبل نفوسة والمناطق المجاورة له.

بالنسبة إلى التوّزع الجغرافي لكبرى القبائل البربرية فما يمكن ملاحظته أنّه توزّع متحوّل وغير ثابت. فقد حدّد ابن خلدون مواقع القبائل كالآتي: كتامة وتقع شمال شرق المغرب الأوسط، صنهاجة وسط المغرب الأوسط والنواحي الجبلية، مصمودة جبال الأطلس بالمغرب الأقصى، هوارة بجهة طرابلس أما القبائل البترية فإنّ أغلبها يوجد جنوب سلسلة جبال التل في مناطق الصحراء ومنها لواتة جنوب مدينة طرابلس، نفوسة غرب صبراطة ونفزاوة ومكناسة وسط المغرب الأقصى قرب مرتفعات تازا ومكناس. أمّا قبيلة زناتة – وهي أهم القبائل البدوية – فتمتد بين المغرب الأوسط وإفريقية. فهل إستمرّ هذا الإنتشار على نفس الشاكلة في القرن السادس عشر؟

قسّم ليون الإفريقي، ومن بعده مارمول كاربخال، بربر بلاد المغرب إلى خمسة «شعوب» أو قبائل كبرى وهي صنهاجة ومصمودة وزناتة وهوارة وغمارة. أمّا مصمودة فقد حدّد مجال إنتشارها على الجزء الغربي للأطلس أي من «حاحا إلى وادي العبيد وكذلك الجهة المواجهة للجنوب وجميع السهول المجاورة وتحتل أربعة أقاليم وهي حاحا وسوس وجزولة وناحية مراكش وكانت عاصمتها أغمات»[28].

---

26 – ابن خلدون، **تاريخ العبر** ...، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1968، ج. 6، ص. 176.

27 – حسن (محمد)، **القبائل والأرياف المغربية**، مرجع سابق، ص. 20.

28 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 90.

أمّا غمارة فهي تسكن جبال الريف المحاذية للبحر المتوسط، وتحتل السلسلة الذي يبتدأ من أعمدة هرقل ليصل شرقا إلى تخوم مملكة تلمسان وانشغل صنهاجة من جبال برقة إلى جبال نفوسة وونشريس وبعضهم يرحلون مع زناتة[29]. أمّا هوارة الأخيرة فمساكنها القديمة في سهول تامسنا التي هي آخر أقاليم مملكة فاس، وأقصى إلى جهة الغرب وكانوا أكثر القبائل قوة... وبقي بعضهم من الأبطال الشجعان مقيمين في جبال الأطلس الكبير المحاذية لولايتي فاس وتلمسان[30]. بالنسبة إلى مجال هوارة فقد اقتصر ليون الإفريقي على ذكر أنها تتعايش في بادية تامسنا مع زناتة وصنهاجة.

من خلال هذا التوزع الجغرافي للقبائل البربرية والذي شهد تطورا أو إعادة الإنتشار بين عهدي ابن خلدون في القرن الرّابع عشر ميلادي وعهد ليون الإفريقي ومارمول كاربخال في القرن السادس عشر ميلادي، هو أمر بديهي وطبيعي لعدّة اعتبارات، أوّلها الاعتبار البشري، حيث أحصى مارمول كاربخال فروع القبائل البربرية الكبرى بحوالي 600 فرع، منها من آثر الإستقرار وأخرى واصلوا الظعن. وهو نفس الطرح الذي أكّده الباحث محمد حسن الذي يعتقد أنه لا توجد قبيلة كبرى قد إعتمدت بأكملها الإنتجاع أو الإستقرار، فهنالك من الفروع التي انتقلت من الإنتجاع إلى الإستقرار أو من الإستقرار إلى الإنتجاع. فذلك التحوّل في نمط العيش يصاحبه بالضرورة تحوّل في مجال الإستقرار. أمّا الإعتبار الثاني لهذه التحولات فهو اعتبار سياسي وعسكري، فالقبائل بما تمثله من قوة عسكرية فاعلة، كثيرا ما تشارك في الصراعات السياسية لنصرة فريق ضد آخر، ممّا ينجر عنه في نهاية تلك الصراعات حصول بعض القبائل على إمتيازات جبائية أو عقارية كمقابل لتعاونها وولائها وفي المقابل تصبح القبائل الأخرى المعادية مطاردة ومجبرة على تغيير مواطن إستقرارها أو ظعنها إلى مناطق أخرى.

أمّا الإعتبار الثالث فهو اعتبار إقتصادي، مرتهن بتحولات الطرق التجارية الصحراوية والتي تتكثّف في منطقة معيّنة وتتقلص حركيتها أو تنعدم في مناطق أخرى حسب الظروف الأمنية والسياسية. فتلك التجارة مثّلت أحد الأنشطة

---

29 - نفسه، ج. 1، ص. 91.
30 - نفسه، ج. 1، ص. 90.

الإقتصادية الحيوية التي تنافست عديد القبائل المغربية على التحكم في طرقها والمشاركة في أرباحها إما عبر المساهمة المباشرة في عملية التبادل بين المدن الصحراوية والمدن والموانئ المغربية، أو عبر فرض رسوم الخفارة ومعاليم العبور. فمع تغيير خطوط الطرق التجارية تتغير مجالات انتشار القبائل[31].

وبخصوص الأنشطة الإقتصادية لهذه المجموعات القبلية، فعلاوة على المشاركة في التجارة الصحراوية أو خفارتها مثلما أشرنا في الفقرة السابقة فقد ذكر ليون الإفريقي بعض القبائل التي تتخذ من نشاط تربية الأغنام والأبقار وسيلة للمعاش و«لا تعمل عملا آخر طول النهار» على حدّ تعبير الكاتب، وهي القبائل التي تتحرك في المجال التلي والسّباسبي[32].

أمّا بالنسبة إلى القبائل التي آثرت الإستقرار بالمدن والقرى فلقد «تعاطى سكان المدن الصناعات اليدوية والفلاحة»[33]. وبخصوص دواعي هذا التقسيم في العمل، فمردّه حسب ليون الإفريقي إلى نتيجة الصّراع الذي نشب بين «الشعوب الخمسة». فالمغلوبين الذين أصبحوا أرقاء للمنتصرين اضطروا إلى السكنى في المدن بينما إستولى الغالبون على البوادي التي استقروا فيها[34]. ويستدل في ذلك على وحدة اللهجة عند البدويين والحضريين. فاستنتاج صاحب «وصف إفريقيا» يحيلنا إلى ما ذهب إليه ابن خلدون الذي أكّد أنّ الحضارة تولد من رحم البداوة وأنّ وجود البداوة أسبق من الناحية الزمنية من وجود الحواضر[35]، وهذا ما يؤكد مرّة أخر مدى تأثر ليون الإفريقي بقراءات ابن خلدون.

مهما يكن من أمر فإنّ فعل الاعمار الأول أو التأسيس لمجال المغارب يعود إلى الحضور البربري الذي لم يحدده زمنيا لا ليون الإفريقي ولا مارمول كاربخال ولا المؤرخون السّابقون. ولكن في الواقع لم تعمّر القبائل البربرية وحدها مجال

---

31 - حسن (محمد)، المدينة والبادية في العهد الحفصي، منشورات كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 1999، ج1، ص 37.

32 - نفسه، ص90.

33 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 38.

34 - نفسه، ج. 1، ص. 37.

35 - ابن خلدون، المقدمة، م.س، ص136.

المغارب رغم اقتران تسمية المنطقة باسمها «بلاد البربر –La Barbarie»، فقد ذكر ليون الإفريقي ومارمول كاربخال مثلما ذكرت عدّة مصادر عربية أخرى حضور المجموعات القبلية العربية بأعداد مهمة لبلاد المغرب منذ القرن الأول للهجرة/ 7 م في إطار المدّ الإسلامي بالمنطقة وتواصل قدومهم فيما بعد. على أن يكون الحضور الأبرز من حيث العدد والنتائج – فيما بين القرنين 5 هـ/ 11 م و7هـ/ 13 م – والذي بات يعرف باسم الهجرات الهلالية والسليمية. فكان لتلك المجموعات القبليّة دور في إعمار المجال وتنظيمه.

ومثلما حدث بالمشرق، عندما ترافقت عملية بناء الحواضر والمعسكرات مع عملية الإنتشار الإسلامي، فقد شهدت منطقة المغارب بروز عدد من المدن الجديدة بدءًا بالقيروان ومدن أخرى ومنها تاهرت وسجلماسة وفاس والمهدية، ممّا أسهم في تكثيف النسيج الحضري. كما آثر عدد من العرب الفاتحين أو الذين لحقوا فيما بعد الإستقرار في الحواضر البربرية والإندماج مع السّكان المحليين. فقد ذكر ليون الإفريقي أنّه «عندما أمن العرب، أضحوا «مواطنين» بهذه البلاد ممتزجين بالأفارقة»[36].

ولقد تطوّرت حالة الجوار بين العرب والبربر لتبلغ مرحلة الإندماج والإنصهار مما أفقد العرب قدرتهم على الحفاظ على خصوصيات لغتهم حيث ذكر الكاتب أنّ «العرب الذين عاشوا بين الأفارقة وظلوا على اتصال دائم بهم، فسدت لغتهم وصارت خليطًا من اللهجات الإفريقية، وامتزج الشعبان المختلفان شعبا واحدا»[37].

خلاصة القول وحول مسألة إعمار المغارب أو ما سميناه بعملية التأسيس، فقد إرتبطت هذه العملية حسب ليون الإفريقي ومارمول كاربخال بعمليات الحضور البشري المؤثر، حيث تحدّث الكاتبان بإسهاب عن هجرات البربر وعن قدوم العرب الفاتحين والذين أحصاهم ليون الإفريقي بـ «ثمانين ألفًا من الأشراف وغيرهم»[38] فكان لهذا الحضور تأثير كبير ودور رئيسي في تأسيس ثقافة

36 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 46.
37 – نفسه، ج. 1، ص. 46.
38 – نفسه، ج. 1، ص. 40.

المجال. لكن لماذا أحجم الكاتبان عن ذكر الحضور الروماني والبيزنطي بالمنطقة؟ فهل يعود ذلك إلى تفطن الكاتبان إلى أنّ حضور الرومان والبيزنطيين كان حضورا سياسيا وعسكريا أكثر منه بشريا ؟ أو أنّ ذلك ناتج عن ضعف إطلاع ليون الأفريقي وفقدانه للمصادر التي تتناول تاريخ منطقة المغرب بحكم ظروف أسره؟ وهو نفس السّهو الذي وجدناه عند مارمول كاربخال.

على العموم فإنّ عملية التأسيس هي التي رسمت الخطوط العريضة لثقافة المجال ولكن ذلك يجب ألاّ يحجب دور بقية الفاعلين الذين تمركزوا في المنطقة في أزمنة لاحقة.

3. أشكال مختلفة للصمود.

تزخر كتب التاريخ بأمثلة عدّة لقواد عسكريين وحكام وزعماء محليين أعلنوا العصيان ضدّ قوى وافدة بنية الغزو والسيطرة، فقائمة رموز المقاومة المغاربية طويلة، فمنها يمكن ذكر الملك النوميدي ماسينسان الذي قاد حركة تمرّد ضدّ الهيمنة القرطاجية في القرن الثاني قبل الميلاد. وفي العهد الروماني تذكر المصادر انتفاضة تكفريناس من سنة 16 م إلى سنة 24 م والتي عطلت التقدم الروماني وبسط نفوذه على دواخل المغرب، وفي العهد البيزنطي تحدثت المصادر عن تنامي نفوذ القبائل البربرية والذي أجبر البيزنطيين على الإلتصاق بالشريط الساحلي والإكتفاء بالسيطرة المحدودة على بعض المدن الداخلية[39]. وتحدثت المصادر أيضا على الصعوبات التي واجهها العرب الفاتحين في التعامل مع المقاومة البربرية الشرسة[40].

إتخذت المقاومة القبلية أيضا أشكالاً ثقافية، ففي العهد الروماني عندما كانت عبادة الثالوث الإلهي هي الديانة الرسمية الرائجة في كامل العالم الروماني، فإنّ بعض المناطق في المغرب قد حافظت على تمثّلاتها الدينية الموروثة، وهنالك من فضّل اعتناق الديانة اليهودية والمسيحية. فذلك التنوع الديني قد اعتبر من قبل البعض شكلاً من أشكال المقاومة للرومنة الدينية رغم سعي الرومان إلى نشر أنموذج موحد للتدين في كامل الإمبراطورية. وفي القرن الرّابع عندما اعترف

39 - حسن (محمد)، القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط، م.س، ص19.

40 - نفسه ونفس الصفحة.

بالديانة المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية وتشابكت مصالح ال[illegible] الحاكمة مع رجال الدين المسيحيين. ظهرت في المدن المغربية وأريافها الكنيسة الدوناتية لمقاومة استبداد رجال الكنيسة الكاثوليكية. وقدم الكاتبان شكلا آخر من أشكال المقاومة وهي مقاومة الكتابة واللّغة المحلية لهيمنة الكتابات واللغات الوافدة.

فكيف نتحسّس مواطن الصّمود في هذا المجال ؟

4. صمود الكتابة واللغة.

ففي خصوص الكتابة، أثار ليون الإفريقي مسألة فاجأت العرب الفاتحين عند دخولهم بلاد المغرب أنهم «لم يجدوا فيها غير الكتابة اللاتينية»[41]. وهو ما يطرح فرضيتين، الفرضية الأولى تنفي إمتلاك الأفارقة كتابة خاصة بهم والفرضية الثانية تعارض الفرضية الأولى وتشدّد على إمتلاك الأفارقة لكتابتهم الخاصة.

بالنسبة إلى الفرضية الأولى وهي فرضية تبنّاها «المؤرخون العرب» على حدّ تعبير ليون الإفريقي الذين كانوا يعتقدون «اعتقادا جازما أنه لم تكن للأفارقة كتابة أخرى غير المرسومة بالحروف اللاتينية»[42]. فقد كانت كلّ الكتابات والمؤلفات التي عثر عليها المسلمون الفاتحون مكتوبة بالحروف اللاتينية، وحتى الكتابات التي خطت على الأضرحة والمباني القديمة كانت بذات اللّغة[43]، فأسس المؤرخون العرب موقفهم ذاك نتيجة عدم عثورهم على كتابة أخرى غير الكتابة اللاتينية.

أمّا الفرضية الثانية التي تتبنّى فكرة وجود كتابة خاصّة بالأفارقة فهي فرضية تبناها ابن الرقيق القيرواني وذكرها ليون الإفريقي في قوله إنّ «الذي انتهى إلى القول بأنّه كانت لهم كتابة، وأنّ من أنكر ذلك يمكنه أن ينكر أيضا وجود لغة خاصّة بهم، وأضاف أنّه من المستحيل على شعب ذي لغة خاصّة أن يستعمل في كتابته حروفًا أجنبية»[44]. ويجدر التنويه بأنّ مارمول كاربخال بدوره تبنّى الفرضية الثانية لليون الإفريقي.

41 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 69.

42 - نفسه، ج. 1، ص. 69.

43 - نفسه، ج1، ص70.

44 - نفسه، ج. 1، ص. 71.

وأمّا عن سبب إختفاء الأبجدية البربرية فلقد علّل ليون الإفريقي بأن «الرومان طمسوا العناوين والحروف القديمة التي وجدوها في إفريقيا عندما احتلوها، ووضعوا مكانها عناوينهم وحروفهم حتى يخلدوا وحدهم، الأمر الذي هو معهود عند الفاتحين»[45].

أمّا الدّراسات المعاصرة، فقد بيّنت إمتلاك البربر لأبجدية خاصّة بهم، تختلف عن الأبجدية اللاتينية وحتى الفينيقية، وهو ما أشار إليه كل من محمد حجي ومحمد الأخضر. اللّذان أكدا تواصل إستعمال الكتابة الليبية - البربرية عند الطوارق في الصحراء والتي تسمّى (تيفيناغ)[46]، وممّا يبرر صمود هذه الكتابة في الأقاليم الصحراوية، هو أن فعل الرومنة الثقافية لم يصل إلى تلك المناطق النائية التي بقيت خارج الحدود أو الليماس الرومانية.

وبخصوص المستوى الثاني للصمود البربري، فقد كان على مستوى اللغة ونجاحها في الحفاظ على بقائها ليس فقط إلى عهد ليون الإفريقي ومارمول فحسب، بل تواصل تداول اللغة البربرية إلى اليوم في عديد المناطق، رغم ما عرفه مجال المغارب من إنتشار واسع للغة العربيّة خاصة بعد الهجرات الكبرى للقبائل البدوية العربية، وكذلك الصمود أمام المحاولات المتكررة للإستعمار الفرنسي لفرض لغته وثقافته.

ومهما يكن من أمر فإنّ جماعات عدّة حافظت على اللغة البربرية كأداة للتواصل بين أفرادها أو مع المجموعات البشرية المجاورة لها. فكيف حددا الكاتبان مجالات إستعمال اللغة البربرية في القرن السادس عشر ؟

أصّرت أقاليم كثيرة من بلاد المغارب على التمسّك باللّغة البربرية التي تداول على استعمالها على كامل مجال مملكة مراكش، والمجال المجاور للعاصمة تلمسان التي كانت تسمّى بموريطانيا القيصرية. أما مجال اللغة العربية فقد حدّده مارمول كاربخال ويضم «سائر الأفارقة البرابرة القاطنين في الجهة الشرقية المتاخمة لمملكة تونس وطرابلس الغرب إلى صحاري برقة، فإنهم يتكلمون جميعا لغة عربية

45 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 117.

46 - نفسه، ج. 1، ص. 69؛ أنظر الهامش.

فاسدة، وكذلك الذين يعيشون بين جبال الأطلس الكبير والبحر»[47]. ولشرح دواعي هذا التقسيم المجالي للغتين البربرية والعربية يمكن ربطه بمراحل انتشار القبائل العربية البدوية الوافدة والتي إستوطنت في بداية الأمر في مملكة إفريقية وطرابلس ثم تقدّمت بعد ذلك إلى شرق المغرب الأوسط قبل أن يجبر عبد المؤمن بن علي بعض البطون على التوجه نحو المغرب الأقصى للمساهمة في إعماره[48]. في المقابل فقد احتمى البعض من السكان المحليين بالجبال والمرتفعات مما يفسّر حفاظ القرى الجبلية على استعمال اللغة البربرية، لكن ما يجدر الإشارة إليه أنّ وجود مجالين للغتين مختلفتين لا يعني البتة انعزالهما عن بعضهما البعض، بل أنّ الكاتبين يشددان على نشوء علاقة تأثير متبادلة بين المجالين، فاللغة العربية في المغرب لم تعد لغة فصيحة كالتي في المشرق بسبب إدراج بعض الكلمات البربرية، مما جعل ليون الإفريقي يطلق على عرب المغرب اسم «العرب المستعجمة» بسبب فساد لغتهم، وفي الجهة المقابلة فقد أدرجت بعض الكلمات العربية في اللغة البربرية وخاصة بمناطق تماس المجموعتين.

ورغم هذا الإختلاف اللغوي بين الشعبين، فلقد أكد مارمول أنّ الكتابة العربية كانت الكتابة السائدة حتى في المجال البربري، وهو أمر طبيعي لكون اللغة العربية كانت تمثّل لغة الدين والإدارة.

على العموم تجدر الإشارة إلى أنّ الصمود الثقافي البربري لم يقتصر فحسب على اللغة والكتابة، بل شمل أيضا عناصر أخرى ثقافية مادية على غرار عادات الطبخ وطرق البناء واللباس وعناصر غير مادية كالتمثّلات الدينية، وطرق إحياء الأفراح والأتراح والتعامل مع الزمن والإيمان بالقوى الغيبية والسّحر، وكلّها مجالات تخلد الطابع البربري وسنعود إلى تحليلها بأكثر تفصيل في العناصر الموالية.

II. تمثّل البداوة في وصف الوزان و مارمول

الإنهيار، التّردي، السقوط، كلها مرادفات متواترة في عديد المراجع لتحيل إلى حالة التراجع والإنحسار التي كان عليها مجال المغارب وخاصة مدنه في بداية القرن السّادس عشر.

---

47 - مارمول (كاربخال)، إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 116.

48 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، م.س، ص 110.

فحالة الوهن والإنكسار نتحسسها في مواضع عدّة من كتابي «وصف إفريقيا» و«إفريقيا» لنتبيّن أنها حالة عامّة شملت جميع مجالات المغارب ، من مراكش بجنوب غرب المنطقة إلى مدينة تونس في أقصى الشرق.

ولتناول مسألة الإنهيار يتوجب علينا البحث في المدونتين في محورين رئيسيين هما مظاهر التردي والإنهيار، ومسؤولية «الأعراب» في ذلك.

1. مظاهر الإنهيار والتّردي في المدونتين

لم تكن ظاهرة الإنهيار في مجال المغارب وليدة القرن السادس عشر، بل يمكن الرّجوع بها إلى بداية القرن 11 م، بُعيْد رحيل الفاطميين إلى القاهرة وظهور كيانات سياسية أظهرت عجزها في التصدي للقوى الغازية على غرار الإحتلال النورماني أو إيقاف زحف القبائل العربية البدوية. وبدا الإنهيار أكثر وضوحا بعد تفتت مجال الدولة الموحدية وتشظيها إلى ثلاثة كيانات سياسية منفصلة راسمة الحدود السياسية والجغرافية لدول شمال إفريقيا الموجودة اليوم. لكن تجدر الإشارة أنّ ذلك الإنحسار كان يتراوح بين الظهور والكمون بعد الإنهيار الموحدي، على أن يكون أكثر وضوحا في بداية القرن السادس عشر.

توقّف ليون الإفريقي في عديد المناسبات في مؤلفه لوصف حالة الإنهيار الذي عرفته جلّ الحواضر المغربية سواء أكان في الجهات الشرقية أم الغربية. فعند زيارته لمدينة مراكش عاصمة جنوب المغرب ذكر أنّ: «ثلثي هذه المدينة المسكينة غير مسكون، والأراضي الفارغة فيها غرست بالنخيل والكروم والأشجار المثمرة، لأن السكّان لا يستطيعون أن يملكوا ولا شبرا واحدًا من الأراضي الصالحة للفلاحة خارج الأسوار لكثرة تعسف الأعراب»[49]. وضعية مدينة مراكش بذاتها هي التي نجدها بمدينة تونس التي خصّها الكاتب بنفس الوصف ذاكرا أنّ «عدد الأغنياء قليل بسبب قلّة القمح، الذي يساوي ثلاثة مضاعفات للحمل أي أربع أوقيات، وذلك ناتج عن كون السّكان لا يستطيعون زرع الأراضي المجاورة لتونس خوفا من تعسّف الأعراب»[50].

---

49 – الوزان الفاسي (الحسن)،وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 128.

50 – نفسه، ج. 2، ص. 75.

يمكن تعميم حالة التأزّم الذي عاشته مدينتي مراكش وتونس على بقية حواضر المغارب ومدنه وهي أزمة إرتبطت إرتباطا وثيقا بانحسار النشاط التجاري، الذي مثّل طيلة قرون عدة الشريان الرئيسي للحياة الإقتصادية والإجتماعية لمدن المنطقة. فالتمركز الإيبيري على السواحل خنق الموانئ وعطّل قدوم التجار الإيطاليين وغيرهم من الأوروبيين. وهو ما توقف عنده الكاتب عند وصفه لحالة الإنحسار بمدينة تلمسان فذكر «لهذه المملكة، ميناءان مشهوران: ميناء وهران وميناء المرسى الكبير ، وكان يختلف إليهما كثيرا عدد وافر من تجار جنوة والبندقية، حيث يتعاطون تجارة نافقة عن طريق المقايضة، غير أن هذين الميناءين سقطا في يد الملك الكاثوليكي فرناندو[إحتلال ميناء المرسى الكبير في أكتوبر 1505 وميناء وهران في ماي 1509]، فكان ذلك خسارة عظمى لمملكة تلمسان»[51].

إنّ تراجع النشاط التجاري، لم يشمل النشاط المتوسطي فحسب، بل شمل أيضا التجارة الصحراوية التي كانت تتّجه نحو ممالك بلاد السودان بسبب فقدان الأمن. فرغم أنّ المخازن المغربية قد اتّبعت سياسة المهادنة مع أغلب القبائل المنتشرة على هذه الطرق، محاولة كسب ودّها من خلال تقديم «الإتاوات الجسيمة والهدايا» إلاّ أنّها كانت عاجزة عن استرضاء كل القبائل.

إنّ تأزم النشاط التجاري بالمدن المغاربية يعني بالضرورة تضرر عدد كبير من التجار وخسارة المخازن لمصدر رئيسي من العملة والمعادن الثمينة، في ظرف عرفت فيه تزايد النفقات العسكرية من جهة وإرتفاعا في مصاريف البذخ داخل القصور. وضعية دفعت الحكام والأمراء إلى الزيادة في قيمة الضرائب خصوصا على سكان الحواضر والمجموعات المستقرّة مما زاد في تفقير السّكان دون أنّ يرافقه تحسّن في الوضع الأمني. ففي حديثه عن مدينة وجدة التي كانت خاضعة لحكام مدينة تلمسان ذكر الحسن الوزان الفاسي ما يعانيه سكانها من فرط ثقل الضرائب معتبرا أنّ «سكانها فقراء لأنهم يؤدون الخراج إلى ملك تلمسان وإلى «الأعراب» المجاورين لهم بمفازة أنكاد»[تقع شرق نهر الملويّة شرق مملكة فاس][52].

---

51 - نفسه، ج. 2، ص. 9.

52 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 12.

حالة الإنحصار الضّريبي لم تشمل المدن الكبرى فحسب، بل شملت أيضا القرى الصغرى والقصور على غرار قصر شيرس بغرب مملكة تونس الذي كان يتعرض لغزو «بني علي» وهم «أعراب» كانوا يثورون دوما على ملك تونس ولا يعيشون إلاّ من النهب والفتك والسلب للفلاحين المساكين الذين تزيد الضرائب الباهظة المفروضة عليهم الضرائب العادية»[53].

فالإنهيار التجاري، وفقدان الأمن وارتفاع الضرائب، كلها أسباب كافية لانتشار حالة الخراب وهجر السكان لدورهم وترك أوطانهم.

فعند زيارته مراكش، إسترعى انتباه ليون الإفريقي حالة الخراب التي أضحت عليها المدينة. فقد تراجع عدد سكان المدينة إلى حدّ عدم القدرة على الحفاظ على حيوية الجامع الأكبر ونشاطه، فقد ذكر الكاتب «والواقع أنّ هذا الجامع من أبهى معابد العالم، لكنه اليوم مهجور لأن سكان مراكش تعودوا ألا يقيموا فيه غير صلاة الجمعة، ولأن المدينة قليلة السكان جدّا، لاسيما الحي المجاور لهذا الجامع، وحتى الوصول إليه يتعذّر كثيرا بسبب أنقاض الخرائب المتراكمة في الطريق»[54].

كمّا لم تسلم عواصم الحكم – والتي عادة ما تحظى باهتمام وتبجيل من قبل الحكام –من هذا الإنهيار، فمدينة فاس مثلا التي أثارت إعجاب ليون الإفريقي ومارمول كاربخال واعتبرت «غرّة مدن إفريقيا» لم تكن بمنأى عن حالة الإنحسار والتراجع. إذ وضع السلاطين الوطاسيون أيديهم على أموال الجوامع والمدارس «ولم يبق اليوم سوى دخل بسيط يمكن الإحتفاظ بالأساتذة، الذي يتقاضى بعضهم مائتي مثقال، وبعضهم مائة، وبعضهم أقل من ذلك، ولعلّ أحد الأسباب التي أدت إلى إنخفاض القيمة الفكرية، ليس في فاس وحدها لكن في جميع مدن إفريقيا»[55].

على العموم، فقد نقل ليون الإفريقي صورة شاملة لتأزم الأوضاع بمجال المغارب، وهي صورة جسّدت إنحسار النشاط التجاري وضعف المخازن

---

53 - نفسه، ج. 2، ص. 68.

54 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 228.

55 - نفسه، ج. 2، ص. 229.

وارتفاع للضرائب وتفقير السكان وخمول الحياة العلمية والفكرية. هو مشهد شبيه إلى حدّ بعيد بالمشهد الذي نقله ابن خلدون في مؤلفه كتاب «العبر» والذي رسم فيه حالة المغارب المتأزمة في القرن الرّابع عشر، وقد لخصه المفكر المغربي عبد الله العروي كالتالي: «لا ننسى أبدًا أن وراء ابن خلدون المنظر يوجد ابن خلدون المشاهد، وما شاهده كان يدعو حقا إلى اليأس والتخاذل. رأى وطنه الغرب الإسلامي في طريقه إلى الإنحلال، فوصف مراحل ذلك الإنحلال بدقة وصدق وأسى بعبارات بليغة في إنجازها إلى حدّ أنّ لا أحد منا يستطيع اليوم أن يقرأ ما كتب ويفلت من الجوّ القاتم السوداوي الذي أحاط به، جو الدخول في عالم الخمول والإنقباض»[56].

مرّة أخرى نلاحظ تأثّر ليون الإفريقي بطريقة تناول ابن خلدون لدراسة أوضاع بلاد المغرب ونظرته للتاريخ السياسي والإجتماعي للمنطقة. فنظرة ابن خلدون الدائرية للزمن القائلة بأنّ الدول تمرّ بثلاثة أطوار، الطور الأوّل وهو طور الولادة والتأسيس، ثم طور القوة والسطوّة وفي الأخير طور الضعف والوهن. هذا التمثل الخلدوني نجد صداه في ذهن ليون الإفريقي، فعندما تحدّث عن ضعف مدينة مراكش قال الكاتب: «يمكن أنّ نقول حقيقة، إنّ هذه المدينة شاخت قبل الأوان»[57]. فكأن شيخوخة المدن والحضارات سيرورة حتمية.

ولعلّ هذا ما جعل أم البنين الزهيري تخلص إلى استنتاج مفاده أنّ ليون الافريقي قد فتح أعين الأوروبيين أمام حقيقة القارة الإفريقية فلقبته باسم كريستوف كولمب إفريقيا واعتبرته أيضا قارئًا ممتازًا لابن خلدون «Léon l'Africain est un bon lecteur d'ibn Khaldoun»[58].

وتحدّث مارمول كاربخال بدوره في مؤلفه «إفريقيا» عن بعض مظاهر الإنهيار والتراجع في أقاليم المغارب ، فلقد عاين الكاتب إنحطاط إقليم حاحا في مملكة مراكش والذي أرجعه إلى غياب سلطة مركزية قويّة قادرة على إخضاع ذلك المجال، فوصف ذلك الإقليم قائلا :«هذا الإقليم كله كثير السكان، يحتوي

56 - العروي (عبد الله) ، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ج. 2، ص. 228 - 229.

57 - الوزان الفاسي (الحسن)،وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 229.

58 - Léon L'Africain, *op.cit.*p. 268.

على قرى كبيرة، ومدن ضخمة، يعمرها قوم مشاغبون كانوا يتحاربون دائما قبل قيام إمبراطورية الشرفاء، لأنهم يعيشون حسب أهوائهم، لا يراعون فيما بينهم شريعة ولا عدالة، غير قابلين تحمل أي سلطة تقمعهم[59]. وتنبّه أيضا إلى حالة الخراب التي لحقت بمدينة مستغانم فذكر: عندما دخل النصارى إلى وهران كان أهل مستغانم يخضعون للعرب، وكانوا يسومون أهلها أشد العذاب، فغادرها بسبب ذلك كثير منهم إلى أن إستولى الأتراك على مدينة الجزائر، ثم إستولوا على مستغانم»[60].

أما وضع مدن مملكة تونس فلم يكن أفضل حالا من مدينة مستغانم، فقد عمَّتها الفوضى والخراب، ووصفها مارمول كالتالي: «فهذا الاقليم إذا، إقليم مترامي الأطراف يحتوي عددا من المدن والقرى تعرض معظمها للتدمير على أيدي العرب عندما دخلوا إفريقيا، ولم يتحملوا عناء إعادة تعميرها بعد ذلك لأنهم يعيشون متنقلين في حريّة بقطعان مواشيهم مستمتعين في سلام بخيرات البوادي»[61].

وخلاصة القول، فإنّ مارمول كاربخال تحدث أيضا عن بعض مظاهر الأزمة، التي كانت ظاهرة للعيان في بداية القرن السادس عشر، لكن هذا الوصف ليس ناجما عن وعي وتأمّل ومقارنات، لأنّ إدراك مسألة الإنهيار أو عكسه يستوجب الإطّلاع على عدّة مصادر تناولت أوضاع المنطقة في القرون السابقة بغاية المقارنة والتحليل ثم الإستنتاج وهو أمر لم نعثر عن صداه في مؤلف «إفريقيا»، ممّا يجعلنا نجزم أنّ «وصف إفريقيا»، هو الأثر الوحيد الذي اقتبس منه مارمول أغلب معلوماته، وإنّ حديثه عن مظاهر الأزمة والإنحلال في منطقة المغارب ، هو مجرد استنتاج وتكرار لما أورده ليون الإفريقي، إلى حدّ أنّه كان يسيء النقل أحيانا. فعلى سبيل المثال أورد الحسن الوزان الفاسي فقرة يصف فيها تأزّم أوضاع مدينة تونس فذكر أنّ «عدد الأغنياء قليل بسبب قلة القمح، الذي يساوي ثلاثة مضاعفات للحمل، أي أربع أوقيات، وذلك ناتج عن كون السّكان لا يستطيعون زرع الأراضي المجاورة لتونس، خوفا من تعسّف الأعراب»[62].

---

59 – مارمول (كاربخال)، إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 8.

60 – نفسه ص. 350.

61 – نفسه، ج. 3، ص. 17.

62 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 75.

فقام مارمول كاربخال بنقل هذه الفقرة للحديث عن مدينة تونس مستندة «إلاّ أنّ أغنياءهم قلة قليلة، وذلك بسبب غلاء القمح الذي يجلب من بعيد، ولا يوجد في أرضهم بسبب كسل السكان وقلّة نشاطهم لأعمال الفلاحة، ثم زيادة على ذلك لا يزرعون إلا ما جاورهم من الأرض ولا يبعدون عنها خوفا من الأعراب»[63].

فالمقطعان يتشابهان من حيث المحتوى والأسلوب، والإختلاف الوحيد في المضمون هو ربط مارمول سبب ندرة القمح بمدينة تونس بتكاسل السكان المحليين وقلة نشاطهم، وهو سبب كان قد ذكره ليون الإفريقي ولكن في موضع آخر من كتابه عند تعرضه للحديث عن فيضان وادي مجردة وما يسببه من قطع الطرق وتعطيل حركة مرور التجار والبضائع، إذ لام ليون الإفريقي سكان مدينة تونس عن عدم بناء جسور على هذا الوادي واتهمهم بالكسل. وعليه فإنّ مارمول قد نسخ عديد المعطيات التي أوردها ليون الإفريقي وكانت أحيانًا بصفة مشوّهة.

ومهما يكن من أمر فإنّ القرن السادس عشر بمجال المغارب مثلما أشار صاحبا «وصف إفريقيا» و«إفريقيا» كان قرنا عصيبا تأزّمت فيه الأوضاع في عدّة مستويات، ولعلّ إنحسار الإقتصاد المديني وانتشار البداوة من أبرز علامات ذلك التأزّم. وهذا ما يدفعنا إلى البحث في علاقة «الأعراب» بهذا الإنهيار.

2. مسؤولية «الأعراب» في أزمة القرن السّادس عشر:

أود في البداية التّوقف عند تحديد المعنى الإصطلاحي لكلمة «الأعراب»، وهو مصطلح تواتر في المصادر العربية الوسيطة والحديثة. «فالأعرابي» حسب ابن منظور هو «صاحب نجعة وإنتواء وارتياد للكلأ وتتبع لمساقط الغيث»[64]، وبذلك فإنّ لفظة «الأعراب» هي نعت يطلق على القبائل العربية التي تعيش في السائمة، أي قبائل ظاعنة تبحث عن الماء والكلإ.

أمّا بمجال المغارب فقد زُحزح هذا المصطلح عن معناه الأصلي لنعت القبائل الهلالية والسليمية التي قدمت إلى المنطقة فيما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر ميلادي وسكنوا «الخيام لا الدور» حسب تعبير ابن خلدون والحسن الوزان الفاسي.

---

63 - مارمول (كاربخال)، إفريقيا، مصدر سابق، ج. 3، ص. 21.

64 - ابن منظور الإفريقي المصري (محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، 1992، ص. 2864.

وقد تناول الفاسي مسألة حضور الهلاليين والسّليميين بإفريقيّة بالدرس، فخصص قسما مهما من الجزء الأول من مؤلّفه للحديث عنهم، وعن ظروف قدومهم ومراحل انتشارهم وتوزّعهم بمجال المغارب . ونظرا لكونهم كانوا يشكّلون قوّة بشرية وعسكرية، فقد ساهموا في صنع الأحداث وتوجيهها.

فكيف تمثّل الكاتبان مسألة حضور «الأعراب» في مجال المغارب ؟

قبل الشّروع في تحليل تمثّلات الكاتبين لمسألة حضور «الأعراب»، يبدو أنّه من المفيد التذكير بمعطيين أساسيين، يتوجّب على دارسي هذا الصّنف من المواضيع التنبّه إليهما. المعطى الأوّل معطى زمني، إذ أنّ موعد حضور «الأعراب» بالمغارب لم يكن في زمن واحد، بل كان على مراحل وأمتد مثلما أشرنا سابقا من القرن 11 م إلى القرن 13 م. والمعطى الثاني معطى جغرافي، يتمثل في ضبابية المصادر في تحديد مصدر انطلاق الأعراب، فتذكر أنهم كانوا يعيشون في الصحراء، ومن المعلوم أنّ مجال الصحراء مجال شاسع يمتد من الصحراء اللّيبية غربا إلى صحراء شبه الجزيرة العربية شرقا. فالوقوف عند هذين المعطيين يجنّب الباحث الإنسياق إلى إصدار أحكام مطلقة وعامة لا تمسّ جوهر الموضوع.

أمّا بالنسبة إلى قراءة ليون الإفريقي لحدث قدوم «الأعراب»، فقد لخّصها في النصّ التالي: «كان الخلفاء المسلمون يمنعون «الأعراب» دائما من اجتياز النيل بأهلهم وخيامهم إلى أن كان عام 400 للهجرة، فأذن لهم بذلك أحد الخلفاء الشّيعيين لأنّ شخصا صديقا مواليا قد ثار واستولى على مدينة القيروان ومعظم بلاد البربر ، وتوارث المُلك بعد وفاته أولاده مدّة من الزمن... لذلك أمر كاتبه أن ينشر مرسوما بأن كلّ أعربي يؤدّي دينارا فقط يسمح له بالعبور إلى إفريقيا بكل حرية، شريطة أن يعامل الأمير الثّائر معاملة العدو.

فكان ذلك، وعبر نحو عشرة قبائل عربية، أي نصف سكّان الجزيرة العربية وبعض بطون قبائل اليمن ، وكان عدد الرّجال المحاربين يناهز خمسين ألفا، ولا يكاد يحصى عدد النّساء والأطفال والبهائم، وقد أحصاهم عددا المؤرخ الإفريقي ابن الرقيق المذكور أنفا[الصواب هو ابن رشيق القيرواني]. وهكذا قطع العرب في وقت وجيز الصحراء التي قلنا أنها تفصل بين مصر وبلاد البربر ، فتوقفوا أولا لمحاصرة طرابلس حتى أخذوها عنوة ونهبوها وقتلوا كلّ من أمكنهم قتله،

ثم توجهوا إلى قابس وخربوها، وأخيرا أقاموا الحصار على القيروان التي تحصّن فيها الأمير الثائر بكل ما يحتاج إليه من زاد وغيره مدّة ثمانية أشهر انتهت بدخول «الأعراب» إلى المدينة عنوة ونهبها وقتل الثائر بها صبرا. وبعد ذلك إقتسم هؤلاء «الأعراب» جميع البوادي وسكنوها»[65].

رواية ليون الإفريقي رواية مهمّة من حيث البناء والمضمون، لكنّها تحمل بعضا من اللبس والغموض مما يتطلب منا مزيد البحث والتمحيص والقيام بمقارنات مع مصادر أخرى. وبالعودة إلى مدلول الجملة التالية «الخلفاء المسلمين كانوا يمنعون «الأعراب» من تجاوز نهر النيل بأهلهم وخيامهم»، يجعلنا نتساءل عن سبب هذا المنع والحال أنّ المصادر تصوّر هؤلاء «الأعراب» على شاكلة الأقوام المارقة عن الشرع والعرف، الميالة إلى السلب والنهب والتعرض إلى قوافل التجار والحجيج أليس من الأفضل فتح باب الهجرة أمامها للتخلص منهم وتوجيههم إلى فضاءات أخرى تكون نائية عن منطقة المشرق ؟ ثم هل كان «الأعراب» فعلا يتوقون إلى تغيير موطن عيشهم ومغادرة صحرائهم ؟ وفي صورة توفر هذه الرغبة، فهل كان بإمكان الخلفاء أو الحكام منعهم من ذلك ؟ ثم لماذا يتم منعهم من تجاوز نهر النيل؟ فهل كان يعني ذلك أنّ النيل حدّ فاصل بين مجالين حضاريين مختلفين؟ أي مجال البداوة بشرقه وهو مجال الأعراب ومجال التمدن بغربه، وهو تصنيف مجانب للحقيقة، باعتبار أنّ جنوب شبه الجزيرة العربية وشمالها قد عرفا تكوّن الظاهرة الحضرية منذ العهود القديمة. أما بغرب النيل فتمتد الصحراء الليبية والمغربية والتي مثّلت مجال عيش بدو زناتة وصنهاجة اللثام قبل مجيء «الأعراب»[66].

وبصفة عامّة، فإنّ قراءة ليون الإفريقي تتشابه إلى حدّ كبير مع روايات أخرى ذكرها عدد من الكتّاب الذين عاصروا حدث قدوم «الأعراب» وتوارثها المؤرخون اللاحقون[67] وتتفق جميعها من حيث «الحبكة العامة» على حدّ تعبير

---

65 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 45 – 46.

66 - حسن (محمد)، القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط، م.س،12 .

67 - موضوع حضور «الأعراب» ذكر في عدّة مصادر بدءا بالمعاصرين على غرار ابن رشيق القيرواني وليس ابن الرقيق كما ذكر ليون الإفريقي الذي توفي قبل حضور «الأعراب»، ونجده كذلك عند الإدريسي وابن خلدون.

عبد الله العروي، الذي يعتقد أنّ «هذه الرواية التقليدية تغري القارئ ببساطة دواعيها وبداهة تسلسل أطوارها، فهي عبارة عن مأساة تحركت بدوافع الغريزة من طموح وشهوة، من غرور وعقوق، من إستعلاء وإنتقام، ثم أدت إلى كارثة غير متوقّعة في حجمها وشمولها»[68].

ومن هذا المنطلق وكعديد المواضيع الأخرى، تتماهي قراءة ليون الإفريقي لمسألة حضور «الأعراب» مع قراءة ابن خلدون ما عدى بعض الأخطاء على مستوى ذكر المراجع أو تحديد تواريخ بعض الأحداث. ولقد تفطن ليون الإفريقي مُسبقا إلى ذلك، وقدّم إحالة إلى ابن خلدون بقوله «يحسن الرجوع إلى تاريخ العرب لابن خلدون الذي ألف كتابًا ضخما مخصصا كله تقريبا لأنساب العرب المتبربرة، ولم يعلق منه بذاكرتي الضعيفة إلا ما يقرأ هنا»[69].

أمّا بالنسبة إلى مارمول كاربخال فقد لخص قراءته لهجرة «الأعراب» على النحو التالي «يقول ابن الرقيق أنه في عام 999 م[الصواب هو 1010م] الموافق لـ 400 هـ. عبرثلاثة شعوب من العرب إلى إفريقيا بأسرهم، بإذن من خليفة القيروان ، ذلك أن خلفاء إفريقيا منعوهم من العبور إلى ذلك التاريخ وكذلك خلفاء مصر»[70]. فعند مقارنة هذه الرواية برواية ليون الإفريقي، تبدو رواية مارمول أكثر إقتضابا وإيجازًا وتساير إلى حدّ كبير ما ذكره الأوّل، حتى أن مارمول وقع في نفس خطأ ليون الإفريقي على مستوى تأريخ وقوع الحدث. وأما من حيث المضمون فقد تضمّنت رواية مارمول بعض المفاهيم الملتبسة مثل قوله «خليفة القيروان بالقاهرة» و«خلفاء إفريقيا» و«خلفاء مصر».

خلاصة القول، إنّ روايتي الحسن الوزان الفاسي ومارمول كاربخال لمسألة حضور «الأعراب» بمجال المغارب ، قد تمّ تناولها من زاوية سياسية بحتة إرتبطت بانفصال الأمير الزيري عن الدولة الفاطمية واعترافه بالخليفة العباسي المناوئ للحكم الفاطمي، وبالتالي فإن السماح «للأعراب» بجواز نهر النيل كان بغاية تأديب الأمير الثائر. فإلى أي مدى تصحّ هذه القراءة ؟

---

68 - العروي (عبد الله) مجمل تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص. 23.

69 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. ا، ص. 57.

70 - مارمول (كاربخال)، إفريقيا ، مصدر سابق، ج. ا، ص. 99.

3. دواعي هجرة «الأعراب» إلى مجال المغارب :

يُرجع الباحثان عبد الله العروي ومحمد حسن هجرة «الأعراب» إلى بحر إفريقية إلى أسباب إقتصادية بحتة، فقد بيّن الأوّل مدى تأثر منطقة الحجاز بسبب إنتقال عاصمة الدولة الإسلامية إلى دمشق ثم بغداد ودوره السلبي في إضعاف الطرق التجارية المارّة بغرب شبه الجزيرة العربية، فكان عرب نجد والحجاز أكثر المتضررين، لذلك باتوا يحلمون بأراض خصبة ومراع مزهرة خضراء. أمّا محمد حسن فقد شدّد على العوامل الإقتصادية لكن من زاوية حاجة القبائل العربية البدوية إلى مراع تضمن بقاء ماشيتهم، فأشار الكاتب إلى القحط واشتداد المساغب والظمإ والجوع الذي لحق بهذه المجموعات القبلية حتى أنّ السيرة الهلالية تذكر «اشتدّت عليهم الزمة سبع سنين ماروش المطر»[71]

أمّا في خصوص تاريخ حضور «الأعراب»، فلقد أجمع الكاتبان على أنّ زمن حضورهم كان قبل منتصف القرن الحادي عشر على الأقل بعقدين أو ثلاثة وهو ما يخالف تاريخًا اتّفقت عديد المصادر على اعتماده وهو تاريخ يربط حضور «الأعراب» بواقعة حيدارن سنة 443 هـ/ 1052 م، لذلك فإنّ حضور «الأعراب» حسب الباحثان لا يتصل مطلقا بقرار المعز القاضي بالإنفصال عن الفاطميين وإنما يعود إلى أسباب إقتصادية محضة. أمّا سياسيا فقد بيّن محمد حسن أنّ الفاطميين حاولوا الإستفادة سياسيا من حدث الهجرة وتأطيرها، حيث منحوا «الأعراب» إقطاعات «ووثائق استخلاف وتمليك». لذلك عند حضورهم بمجال المغارب لم يكتفوا بإقصاء الزّيريين عن حكم إفريقية بعد واقعة حيدران، بل أقدموا على تقسيم المنطقة إلى اقطاعات وقدذكرها ابن خلدون بقوله: «إقتسمت «الأعراب» بلاد إفريقية سنة 446هـ / 1055 م، وكان «الزغبة» طرابلس وما يليها، «ولمرداس بن رياح» باجة وما يليها، ثُم اقتسموا البلاد ثانية، فكان لهلال من تونس إلى المغرب وهم «رياح» و«زغبة» و«المعقل» و«جشم» و«قرة» و«الأثبج» و«الخلط» و«سفيان»»[72].

---

71 - حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، م.س، ص 80.

72 - ابن خلدون، تاريخ العبر، مصدر سابق، ج 6، ص 32.

في المحصلة استوطن «الأعراب» عند قدومهم مجال إفريقية وحافظوا على نمط عيشهم عبر تمسّكهم بالظّعن والإرتحال، ثمّ أخذوا ينخرطون شيئا فشيئا في «اللعبة السياسيّة» أو بالأحرى تم استعمالهم سياسيا وعسكريا من قبل الزيريين والحمّاديين. وبفضل قوتهم العسكرية فرضوا الإتاوات والضرائب على المدن والقرى والقصور وعلى الفلاحين والتجار وواصلوا القيام بهذا الدور حتى القرن السّادس عشر. حيث توقف ليون الإفريقي ومارمول كاربخال في مواضع عدة لذكر سطوة «الأعراب» ونفوذهم في بعض المجالات الذي نافس نفوذ المخازن أو تفوّق عليه.

هذه المجموعات القبلية خضعت إلى التّصنيف من قبل ليون الإفريقي الذي اعتمد عدّة تصنيفات. تصنيفًا أوّل أساسه نمط العيش، وتصنيف ثان اعتمد على التموقع الجغرافي وتصنيف ثالث راعى النسب وتصنيف رابع اعتبر العلاقة مع السلطة الحاكمة.

بالنسبة إلى التّصنيف الأوّل الذي راعى التمايز في نمط العيش، فقد فرّق ليون الإفريقي بين «العرب القاطنين في المدن» وهم العرب الذين وفدوا ضمن الحملات العسكرية الأولى في القرن الأول للهجرة والذين آثروا الإستقرار في المدن، على عكس **العرب الذين سكنوا الخيام لا الدور، والذين قدموا في إطار الهجرات الهلالية والسليمية**. وإن كان تمييز العرب الذين اختاروا نمط الظعن أمرا ممكنا من خلال هيئتهم ولباسهم وسكنهم، لكن كان من الصّعب التفريق بين العربي والبربري بالمدن بسبب «إمتزاج الشعبين المختلفين في شعب واحد»[73].

التصنيف الثاني إعتمد فيه الحسن الوزان الفاسي التوزع الجغرافي ومواطن استقرار أو انتجاع القبائل العربية، فصنّفهم ليون الإفريقي إلى ثلاث مجموعات وهي «عرب إفريقيا» أو «بلاد البربر» و«عرب نوميديا» و«العرب الذين يسكنون الصحاري الواقعة بين بلاد البربر ومصر». فمن الناحية الإجرائية هذا التصنيف ليس تصنّيفا عمليا باعتبار أنّ هؤلاء الأعراب قد عرفوا بانتجاعهم المتواصل ولم يتقيدوا بحدود سياسية أو جغرافية وإنّما كانت العوامل الطبيعية والإقتصادية والسياسية هي التي تحدد وجهتهم في الانتجاع.

---

73 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 41.

التصنيف الثالث إعتمد على النّسب أو الرابطة الدموية، فقد ذكر ليون الإفريقي بعض المجموعات القبلية مثل قبائل «حكيم» وفروعها وقبائل «[illegible]» وبطونها و«معمر» وأقسامهما وغيرها من المجموعات القبليّة، وهو تصنيف يعتمد الإنتساب إلى جد مؤسس، وهو زعم مشترك بين عناصر القبيلة أو البطن، لكن عديد الدراسات بينت أنّ ذلك الزعم غير واقعي وإنّما وجد بغاية تقوية اللحمة والعصبية داخل العشائر، ولإضفاء شرعية الإنتماء لأفرادها. وفي المقابل فإن تكاثر البطون وتناسلها يؤدّي شيئا فشيئا إلى ضياع النسب الدموي لتظهر مبررات أخرى للانتماء مثل الحلف والولاء والحماية وهي تحالفات لا تراعي بالضرورة الروابط الدموية المزعومة.

التصنيف الرّابع الذي إعتمده ليون الإفريقي، ووجدناه أيضًا في المصادر التي كتبت في نهاية الفترة الوسيطة وتواصل استعماله في مصادر الفترات اللاحقة، يعتبر العلاقة الناظمة بين القبيلة والسلطة، فيحيل إلى ثلاثة أصناف من القبائل، وهي القبائل المخزنية والقبائل الغارمة والقبائل الحرّة، على أن لا ينسحب هذا التصنيف على القبائل العربية فحسب بل ينطبق أيضا على القبائل البربرية، فهو تصنيف يراعي العلاقة بين الدولة من جهة والقبيلة ككيان سياسي وعسكري من جهة ثانية.

• **القبائل المخزنية**: وهي قبائل غالبا ما تضع على ذمة المخزن أو الدولة مجموعة من فرسانها مقابل بعض الإمتيازات، فهي تمثّل مجموعات عسكرية ثانوية، تساعد الجيش النّظامي أو «المحلّة» خلال الجولات الخاصة بجمع الضرائب. وإن كان هؤلاء لا يلعبون دورا رئيسيا أثناء نشوب الحروب بين الجيوش النظامية، فإنهم يلعبون الدّور الأهم فيما يتعلّق بالعمليات العسكرية الداخلية ضد مجموعات قبلية يجاورونها أو ينحدرون منها، فمثلا «فقد تعودت قبيلة دريد على لعب هذا الدور في مجال إفريقية منذ العهد الحفصي وفي المغرب الأقصى الأوادية والشراقة وفي الجزائر الدواير والزمايل وفي ليبيا المحاميد وأولاد نوار»[74].

فعند تناولهم لدراسته القبائل المخزنية، تعرض عدد من المهتمين بهذه المسألة إلى عديد المسائل المركزية، منها التعرّف على الطرف المستفيد داخل القبيلة

74 - لبيض (سالم)، **مجتمع القبيلة**، مصدر سابق، ص. 191.

المخزنية من هذه الخدمة تجاه السلطة. فهل كان الأعيان الذين هم في اتّصال مباشر برموز السلطة الطرف الوحيدالمستفيد أم أن هذه الفائدة تنسحب على كامل أفراد القبيلة ؟

وجدنا الإجابة المباشرة لهذا التساؤل عند ليون الإفريقي في قوله : «لكن العرب المقيمين بالصحاري المجاورة لمملكتي تلمسان وتونس يعيشون جميعا مثل سادتهم، فكل أمير يتوصل من الملك إعانات مالية ضخمة يوزعها على قبيلته ليتقي الفتن ويعيش معهم في سلم وعلاقة ودية»[75].

• **القبائل الغارمة** : وهي القبائل الخاضعة لسلطة المخزن والمعترفة بسلطانها عليها وذلك الإعتراف يتجسّد في الإنصياع لدفع الضرائب المستوجبة عليها. وفي العادة تستقر هذه القبائل في السهول والمنخفضات لممارسة النشاط الزراعي وتربية الماشية. ولقد ذكر الحسن الوزان الفاسي بعضا من القبائل الغارمة منها : «يسكن «المنتفق» سهل أزغار ويعرفون اليوم بالخلط يؤدون كذلك لملك فاس ، وتقيم فرقة أخرى من «صبيح» في السهول بين سلا ومكناسة، ولهم أغنام وأبقار، يحرثون الأرض ويؤدون الخراج كذلك لملك فاس»[76]. ولكن هل يعد ذلك الخضوع خضوعا مطلقا وغير مشروط ؟

تذكر المصادر أنّ خضوع القبائل الغارمة ليس خضوعا مطلقا، وإنما هو مرتهن بالسياق التاريخي وبحالة المخزن ووضعية المجموعات القبيلة الخاضعة. فالتمرّد والخروج عن طاعة السلطة واردان كلّما تغيّرت المعادلة لصالح المجموعات القبلية.

• **المجموعات المستقلّة أو قبائل «السيبة»**: وهي قبائل ظاعنة وغير مستقرّة، يسميّها «أرنست قلنير–Ernest Gellner» بالقبائل الهامشية أو الطرفية، وهي التي اختارت الإنتجاع بعيداعن المركز تجنبااللقاء رجال «المحلة» أو «الحركة»[77]. ويتميّز هذا الصنف من القبائل بخاصيتين، الأولى تتمثل في عدم الإذعان لسلطان المخزن والذي تجسّد في الإحجام عن دفع الضرائب. أمّا الخاصية الثانية فهي منافسة

75 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 63.

76 – نفسه، ج. 1، ص 57.

77 – بوطالب (محمد نجيب)، القبيلة التونسية، المطابع الموحدة، تونس2002،ص 48.

الدولة من خلال فرضها إتاوات ومعاليم على المدن والقرى والمداشر التي تخضع لنفوذها، وقد يصل الأمر أحيانا إلى فرض رسوم العبور لفائدتها على القوافل وفي صورة عدم الإنصياع يتطوّر الأمر في عديد الحالات إلى النّهب والسّلب، ما جعل ليون الإفريقي يحمّل هذه المجموعات مسؤولية تراجع النشاط التجاري في المدن بسبب فقدان الطرق والمسالك للأمن. ولكن هل اقتصرت ظاهرة الخروج عن المخزن على القبائل العربية؟

قدّم ليون الإفريقي لنا مثالاً لأحدى القبائل البربرية التي رفضت الخضوع لسلطة الدولة الحفصية وهي «شاوية الأوراس» المتمركزة جنوب شرقي مدينة قسنطينة، حيث تجرّؤوا على ملك تونس وأعلنوا الحرب ضده «وكان إذ ذاك ابن ملك تونس، قد خرج من قسنطينة لجباية الخراج منهم، فهجم عليه أميرهم معترضا طريقه بألفي فارس، فهزم الجند وقتل ابن الملك واستولى على محتـ[...] وكان ذلك عام 915 هـ [الموافق لـ 1509 – 1510 م] وأصبح إسم هذه القبيلة مشهورا منذ هذه الهزيمة وسار بذكرها الركبان، وفرّ عدد كثير من العرب الذين كانوا يخدمون ملك تونس من المناطق الخاضعة له، وذهبوا ليسكنوا مع المنتصرين، حيث صار هذا الأمير من أكبر سادة إفريقيا وأشهرهم»[78].

من خلال هذا المقتطف يمكن أن نستنتج إستنتاجين مهمّين، الأوّل يتمثّل في تفنيد ما تصوّره بعض المراجع حول مهادنة القبائل البربرية وقابليّة خضوعها للغازي، والثاني يفنّد تلك الصورة الرائجة حول القبائل العربية كصاحبة الريادة الدائمة وصنع الأحداث في كلّ الأحوال وهو استنتاج لا ينسجم مع ما ذكره ليون الإفريقي.

على العموم، تبرر بعض القبائل سواء أكانت عربية أم بربرية خروجها عن طاعة المخزن ومنافسته في فرض الضرائب والإتاوات ومعاليم العبور والإشتغال باللصوصية، لكونه شكل من أشكال المشاركة في اقتسام الثروة.

4. تمثّل ليون الإفريقي «للأعراب»: تمازج بين الإحتقار والإفتتان:

تضمّن مؤلف «وصف إفريقيا» مقاطع عديدة تعكس تمثّل صاحبه «للأعراب»، فحمل أحكامًا دونية وأوصافًا تندرج ضمن إطار الإدانة.

---

78 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 66.

فعلى سبيل المثال، وفي معرض حديثه عن صحراء أنكاد الواقعة شرق مملكة تلمسان صوّر الكاتب «الأعراب» كقطّاع طرق فذكر: «صحراء أنكاد... وهي مأوى لعصابة لصوص من «الأعراب»، على إستعداد دائم للفتك بالمارّين من هناك، حيث الطريق المؤدية من فاس إلى تلمسان، وقلما ينجو التجار من شرّهم لاسيما في فصل الشتاء، لأنّ «الأعراب» المستأجرين للحفاظ على الأمن في البلاد يكونون قد رحلوا عنها آنذاك إلى نوميديا ، ويبقى منهم غير المستأجرين وحدهم ليعيشوا من اللصوصيّة»[79]. وفي موضع آخر حمّلهم الكاتب مسؤولية الخراب الذي لحق بعديد المدن على غرار مدينة سطيف التابعة لمملكة تونس فذكر: «كانت في العصور الغابرة متحضرة جدًّا، كثيرة السكان، لكنها انحطت منذ الفتح الإسلامي، وخصوصا عند مجيء الأعراب الذين حطّموا جزءا من أسوارها ولم يبق منها سوى مائة دار مسكونة»[80].

هؤلاء «الأعراب» حسب ليون الإفريقي هم سبب طمس التّمدن في بعض الحواضر العريقة، على غرار مدينة القيروان . فهم الذين خرّبوها وهم الذين حاولوا بعد ذلك إعادة إعمارها، لكنه كان إعمارا بائسا لم يرق إلى عمران المدينة قبل مجيئهم. فلقد ذكر الكاتب «وبعد أن خرّب الأعراب القيروان، أخذت في الوقت الحاضر تمتلئ بالسكان، لكن بكيفية بائسة، فليس فيها غير صنّاع فقراء، أكثرهم يصنعون جلد الماعز، فهذه الحرفة لا تضمن لهم إلا معاشا مؤقتا»[81].

ومجمل القول فإنّ ليون الإفريقي قد وسم «الأعراب» بصفات عدة تجتمع حول السّلب والنّهب وتعطيل الطرق التجارية وتضييق الخناق على الحواضر والقرى، كما حمّلهم الكاتب مسؤولية خراب مدينة تدنست وترودانت بمملكة مراكش ومدينة تلمسان ومسيلة بالمغرب الأوسط ومدن سطيف والمهدية والقيروان وقابس وعدّة مدن أخرى بمملكة تونس .

تلك النّعوت والصفات التي وسم بها الكاتب المجموعات البدوية العربية تتجاوز حدّ الوصف لتصل إلى الإدانة وتحميلهم وحدهم مسؤولية الإنهيار

---

79 - نفسه، ج. 2، ص. 11.

80 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق ، ج. 2، ص. 53.

81 - نفسه ، ج. 2، ص. 91.

بالمنطقة أي منذ بداية القرن 11 م. فما هي أسس هذا الإتّهام؟ الذي لحق بالمنطقة برمّتها. ليس فقط في القرن السادس عشر وإنما منذ حلولهم

إنّ إمعان ليون الإفريقي في احتقار «الأعراب» ونعتهم بأبشع الصّفات مردّه سببان. السبب الأوّل شخصي وجدنا أثره في كتاب «وصف إفريقيا»، تمثل في تعرضه لمحاولة سلب من قبل بعض «الأعراب» الذين كانوا يخفرون قافلة تجارية فاسيّة وكان كاتبنا أحد أفرادها. وبعد مغامرة تمكن الكاتب من الإفلات منهم وإنقاذ ثروته[82]. وهو حدث خلّف في نفسه حقدا وكرها تجاه هؤلاء الأقوام.

السبب الثاني متعلّق بانتماء ليون الإفريقي إلى مجتمع مديني، فلا ننسى أنه أصيل مدينة غرناطة الأندلسية ثمّ انتقل للعيش في مدينة فاس قبل وقوعه في الأسر، لذلك نقل «وصف إفريقيا» نظرة المجتمع المديني «للأعراب» والبدو. فهم سبب الكساد التجاري بفعل زوال بعض الطرق التجارية أو تغير مسالكها. وعليه فإنّ تمثّل ليون الإفريقي هو استتباع لنظرة الإتّهام التي وجدت بين دفات مؤلفات الكتّاب والمؤرخين الذين تحدّثوا عن قدوم «الأعراب». بدءًا بابن رشيق القيرواني في القرن 6 هـ/ 11 م وتواصلت تلك الصورة في المصادر اللاحقة على غرار «تاريخ العبر» لابن خلدون والأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية لـ «ابن الشمّاع» وغيرهم. وبذلك فإن ليون الإفريقي لم يخرج عن ذلك السيّاق الأدبي والفكري بل انخرط فيه و استند عليه بالكامل .

- **الإفتتان ودواعيه:**

ضمّ مؤلف «وصف إفريقيا» بعض العبارات والمفردات المتضمنة لمعاني الإعجاب والثناء على القبائل العربية البدوية التي إستوطنت مجال المغارب، ولقد تركز هذا الثناء على قيمتين تميّزت بهما هذه المجموعات القبلية وهما **الفروسية** ونقاوة اللغة.

الفروسية: هي قيمة تحيل على الإقدام في الحرب والشجاعة والشرف، وهي مثل عليا في الذهنية البدوية. فقد توّقف ليون الإفريقي عند هذه القيمة لدى بعض القبائل العربية على غرار قبيلة رياح فذكر: «تقيم» رياح «بقفار ليبيا جنوبي

82 – حول تفاصيل هذه الحادثة يمكن العودة إلى المصدر في الجزء الأوّل من الصفحة 73 إلى الصفحة 75.

قسنطينة، وتمتد سلطتهم على جزء من نوميديا ، وينقسمون إلى ستة أفخاذ كلّهم أبطال حرب نبلاء مجهزون أحسن تجهيز تصلهم إعانات مالية من ملك تونس وعددهم خمسة آلاف فارس... وتقطن «سويد» القفار الممتدة نحو مملكة تنس ولهم صيت بعيد وسيطرة واسعة وأجور يتقاضونها من ملك تنس وهم شرفاء شجعان يمتلكون كل ما يحتاجون إليه»[83].

فمن المعلوم أنّ حضور «الأعراب» إلى مجال المغارب والإستيطان به تأكد بعد إلحاق الهزيمة بالأمير الزيري في واقعة حيدران وبعد ذلك التاريخ أصبحوا يشكلون قوة عسكرية سعى الملوك والحكام إلى كسب تحالفهم إما بالأعطيات والهدايا أو عبر المصاهرة، مثلما كان يحصل بين «العمارنة» وملوك فاس . فقد ذكر الكاتب «وهم نبلاء في غاية الشجاعة لذلك إعتاد ملوك فاس أن يتخذوا كلهم تقريبا زوجاتهم من بنات هؤلاء الأعراب ويربطوا معهم وشائج القربى»[84].

فروسية «الأعراب» وبلاؤهم الشجاع في الحروب ظهر منذ حضورهم الأول بالمنطقة، فقد تصدوا لهجوم مشترك من قبل الجنويين والبيزيين سنة 1087م على مدينة المهدية وتصدّوا فيما بعد للنورمان في موقعه حصن الديماس عام 1122م وفي طرابلس عام 1142م.

ورغم تصادم الموحدون عند قدومهم إلى إفريقية مع القبائل العربية في بداية الأمر إلاّ أنّ السلطان عبد المؤمن بن علي قد تفطّن إلى القوة العسكرية التي تمثلها هذه القبائل وسعيه إلى توظيفها في حروبه بالأندلس ضد مسيحيي إسبانيا . فقد ذكر ابن الأثير أن عبد المؤمن بن علي قد جمع «الأعراب» بعد طرد النورمان من المهدية سنة الأخماس 1160م وخطب فيهم بقوله «وجبت علينا نصرة الإسلام، فإن المشركين قد استفحل أمرهم بالأندلس، وإستولوا على كثير من البلاد التي كانت بأيدي المسلمين، وما يقاتلهم أحد مثلكم فبكم فتحت البلاد أوّل الإسلام، وبكم يدفع العدو منها الآن، ونريد منكم عشرة ألاف فارس من أهل النجدة والشجاعة، يجاهدون في سبيل الله، فأجابوا بالسمع والطاعة»[85]. وفعلا فقد ذكر

---

83 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 52.

84 – نفسه، ج. 1، ص. 55.

85 – ابن الأثير ، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت 1978، ج 9، ص 65.

ابن خلدون أنّ عرب «زغبة» و«رياح» و«الأثبج» قد أبلوا بلاء حسنا في واقعة الجلاب قرب مرسية سنة 1165 م وتمكن الموحدون من هزم ابن مردنيش، كما ذكر ابن أبي زرع الدّور الحاسم للعرب في «واقعة الأرك –Alarcos» سنة 1197 م.

فروسية «الأعراب» وشجاعتهم ودورهم الحاسم في المعارك لم يقتصر صداه على المصادر العربية بل وجدناه أيضا في المصادر اللاتينية. فعلى إثر هجوم الأسطول الجنوي البيزي على مدينة المهدية سنة 1087 م، وهي غزوة كان قد أشار إليها ابن الأثير في الجزء الثامن من كتابه «الكامل في التاريخ»، نظم أحد رجال الدين المسيحيين قصيدة وصف فيها تلك المعركة وخصص اثني عشر بيتا لتمجيد فروسية «الأعراب» وأسلوبهم القتالي فذكر الأبيات التالية:

Et cum starent ad videndum donorum potentiam	بينما كانوا [الروم] ينظرون إلى وفرة الغنائم
Ecce gentes Arrabites intrarunt Sibiliam	إذ بالقبائل العربية [الهلالية] تدخل زويلة
Leves multum supra modum cum discurrunt pedites	ويجري مشاتهم هنا وهناك بسرعة مذهلة
Euro vento lmeviores cum bellantur equites	ويحارب فرسانهم بسرعة تفوق سرعة الريح الشرقية
Docti retro et astuti fugando respicere	كانوا مهرة محنكين في النظر إلى الوراء أثناء فرّهم
Valent melius in fuga hostes interficere	وهم أثناء فرّهم أسرع في قتل أعدائهم،
Leviores super omnes gentes in giro volubilis	إنهم أسرع من كافة البشر في الالتفاف في دوائر
Macris equis insidentes corporibus ductiles	ممتطين خيولا ضامرة يوجّهونها بأجسامهم
Et istorum tam valentium iam centena milia	احتل مائة ألف من هؤلاء البواسل زويلة،

Urbs relicta a Pisanis tenebant Subilia	المدينة التي أخلاها البيزيون،
Ripa maris insitentes et implente litora	وتدفق هؤلاء العرب نحو الساحل وملؤوا الشاطئ،
Turbant relipuos Pisanos servants navilia	وأوقعوا هزيمة ببقية البيزيين الذين كانوا يحرسون المرسى

نوّه مارمول كاربخال بدوره بفروسية «الأعراب» وشجاعتهم في الحروب وفي نفس الوقت سخر من سكان المدن الذين يهابون المواجهات العسكرية مقدمين ولاءهم لكلّ قوّة غازية لتجّنب الحرب، ولقد استشهد في ذلك بحال سكان مدينة فاس فذكر: «يجندون عند الإقتضاء نحو ثلاثين ألف فارس، أشجعهم مورسكيو إسبانيا ، الذين نزحوا إلى فاس من غرناطة والأندلس ، لأنّ الآخرين إنما هم أناس تسلية مترفهون، لا يذهبون إلى الحرب إلا مكرهين ويتمتعون بتلك المزية الشهيرة التي ذكرناها، والتي منحهم إياها الملوك الأولون، وهي أنهم ليسوا ملزمون بالدفاع عن أنفسهم... بحيث يستسلمون للمنتصر إذا اقترب من المدينة بنصف فرسخ دون أن يتّهموا بالجبن والخيانة»[86].

فصاحة البدو: وهي القيمة الثانية التي اشتهر بها «الأعراب»، حيث مثّلت البادية منذ القدم الحاضنة الطبيعية لسلامة اللغة ونقاوتها، بسبب انعزال البوادي وقلّة ورود الناس عليها، لذلك سلم اللسان البدوي من المصطلحات الأعجمية والحوشي من الكلام. فقد كان أعيان مكة إذا ما رغبوا في تلقين أبنائهم فصاحة اللسان والبيان، أرسلوهم إلى البادية للإقامة هنالك مدّة من الزمن. أما في مجال المغارب ، فقد أبدى ليون الإفريقي افتتانه بشعر البدو فذكر «أنهم يحبّون الشعر وينشدون بلهجتهم العامية أبياتا رائعة جدّا... وقد ينال شاعر مشهور إعجاب الأمراء، فيمنحونه صلات هامة، ولا أستطيع أن أعرب لكم عن مدى صفاء أشعارهم ورقّتها»[87].

86 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 145.

87 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 64.

ففصاحة اللسان البدوي ونقاوة لغته كانتا محلّ اهتمام عدد من الرحالة الذي مرّوا بمجال المغارب ونوهوا بفصاحة لسانهم على غرار العبدري والتيجاني اللذين ذكرا أمثلة عدّة عن مدى احترام «الأعراب» للصيغ الصرفية والنحوية في لغتهم. وقد أشار الباحث محمد حسن أن البدو ظلّوا دائما «معينا لا ينضب ومرجعًا لعلماء اللغة والأنساب لتصحيح مسار اللسان العربي وإثباته، مما أبرز دورهم الحضاري. فهم ليسوا مجرد حفاة متعجرفين ولا قطاع طرق محاربين»[88]

في المحصلة، إن حضور «الأعراب» بمجال إفريقية في بداية الأمر، ثم إنتشارهم التدريجي في بقية مجالات المغارب ، قد تمّ توظيفه من قبل حكام المنطقة للتّصدي للخطر النورماني على سواحل إفريقية أو مواجهة المد الإسباني المسيحي بالأندلس، حيث تميز البدو العرب بفروسيتهم وإقدامهم على المواجهة ومحافظتهم على خططهم العسكرية التي تعتمد الكرّ والفرّ وأضحت منذ ذلك العهد عبارات «فرسان العرب» و«خيل العرب» من العبارات المتداولة في المصادر العربية لتمجيد بطولات هؤلاء الفرسان.

وبالإضافة إلى الدور العسكري لهذه المجموعات القبلية العربية في الدفاع عن منطقة المغارب ضدّ الاخطار الخارجية. فقد كان لهؤلاء «الأعراب» دور ديمغرافي فعّال في انتشال المنطقة من حالة الوهن الديمغرافي بسبب جواز عدد من القبائل البربريّة إلى الأندلس خاصّة بعد أفول الدولة الأموية هناك، وكذلك بسبب استنزاف المعارك والمواجهات العسكرية داخل مجال المغارب أو خارجه للعنصر البشري، هذا بالإضافة إلى الأوبئة والمجاعات التي تجتاح المنطقة بين الحين والآخر.

تمكن هؤلاء العرب الظاعنون أيضا من فكّ عجمة لسان البربر ونشر اللغة العربية في عديد المناطق القصيّة، وهي مهمّة أنجزت نتيجة التّعامل المباشر بين الطرفين أو عبر تطوّع بعض ممن نسب إليهم «الصّلاح» أثناء قيامهم بسياحتهم في الأقاليم النائية على غرار تجربة محرز بن خلف أثناء سياحته بشمال البلاد التونسية، أو سياحة ابن قنفد القسنطيني عند تنقله من إفريقية إلى المغرب الأقصى والأمثلة في ذلك عديدة.

---

88 -حسن (محمد)، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 779.

وبخصوص مستوى عيش هؤلاء «الأعراب» فقد ذكر ليون الإفريقي «أقمت عندهم مرارا واقتنيت أشياء كثيرة، ولاحظت أنهم يملكون في خيامهم من الثياب والنحاس أكثر ما يملكه الحضريون»[89].

وعلى الرغم من كلّ هذه «الفضائل» التي ذكرها الحسن الوزان الفاسي وغيره من المؤرخين والرحالة، إلاّ أنّهم عجزوا عن التخلص من تلك الصورة النمطية الموروثة التي تحمّل «الأعراب» مسؤولية الإنهيار بالمنطقة والحال أنّ نفس تلك المصادر تؤكد أن ذلك الإنهيار قد بدأ منذ بداية القرن الحادي عشر ميلادي أي قبل مجيئهم.

III . قراءة في مدلول التصوّف والولاية

إنّ التأزّم والإنحسار الذي لحق منطقة المغارب الذي أشرنا إليه في الفصل السّابق، لا يعني البتة دخول المنطقة منعرج الإنهيار دون ظهور عدّة محاولات للإنقاذ، بل إنّ الحديث عن التأزم الذي عاينه فضاء المغارب ما بين القرنين 5 هـ / 11م و10هـ / 16م هو استنتاج لا يعكس الحقيقة برّمتها وإنما هو حكم يقف على جانب واحد من تلك الحقيقة، والدليل عل ذلك أنّ مخازن المغارب قد تمكنت من الحفاظ على «سيادتها» – رغم تعدد الأخطار الخارجية – إلى حدود القرن السادس عشر ميلادي.

عند دراستنا للأثرين موضوع الدرس، عثرنا على مواطن عدّة ومؤشرات دالة تبرز رغبة الأطراف الفاعلة في المنطقة لإعادة البناء وإخراج المنطقة من الفوضى. تمثّلت تلك القوى الفاعلة في المجال المغاربي آنذاك في ثلاثة أطراف رئيسيّة وهي سلطة المخازن والمجتمع المديني والمجموعات القبلية البدوية. ورغم تباين مصالحها وتضاربها إلاّ أنّها تلتقي ضمن اتفاق ضمني وغير معلن – Un compromis implicite يقضي بضرورة الإنخراط في «مشروع إصلاحي» عملت على تجسيده المؤسسات الدينية الزهدية ومساعي الأولياء والصلحاء ومشاريعهم الإدماجية، ضمن نسيج إجتماعي وثقافي يستوعب كل الأطراف دون استبعاد

89 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، ج. 1، ص 63.

لأحد منها. فالمخازن التي حكمت في منطقة المغارب، سواء أكانت في أوج قوتها أم في ضعفها، لم تمانع من الإنخراط في مجهودات الأولياء والمؤسسات الصوفيّة ومشاريعها الإدماجية. فالموحدين ورغم تفوقهم العسكري في بداية قيام دولتهم والذي مكّنهم من إزاحة المرابطين وإلحاق ثلاثة هزائم قاسية بالقبائل العربية المناوئة وهي معركة سطيف سنة 547 هـ/ 1153 م ثمّ معركة القرن سنة 556هـ/ 1161 م ومعركة تاجرا 602 هـ/ 1205 م. فإنّهم لم يعارضوا مجهودات «الأولياء» و«الصّلحاء» لترويض القبائل الهلالية وفتح باب التوبة أمامها، ولقد تواصل نفس التعاطي مع المخازن الناسلة عن تشظي الدولة الموحدية.

بالنسبة إلى المجتمع المديني الذي مثّل الطرف الثاني في مثلث القوى الفاعلة بالمغارب وكان قد عانى كثيرا من صلف الفقهاء وتعنّتهم وميلهم إلى القطع وعدم التواصل مع «الأعراب». حيث أفتى بعض الفقهاء بتكفير التعامل مع «الأعراب» بدعوى الشكّ في مصادر أموالهم. و ذكر محمد حسن أن ابن عرفة وتلامذته منعوا بيع آلة الحرب «لأعراب» إفريقية وأهل الخلاف وذهبوا إلى أبعد من ذلك في المقاطعة الإقتصادية، محرّضين التجار على عدم بيع الأحذية والأفرية لهم[90]. هذه القرارات كانت في واقع الأمر تتعارض مع طموحات سكان المسورات ولا تستجيب لمصالحهم التي اقترنت مع مهادنة سكان البوادي البعيدة أو القريبة لاستقطاب فوائض إنتاجها. فعملية المقاطعة سوف لن تزيد أزمة المدن إلا احتداما وسوءًا. أما دعوات «أهل الصّلاح» والمؤسسات الصوفية، وعلى خلاف العلماء الرسميين، فقد كانت تدعو إلى الإنصهار وقبول «الأعراب» في المنظومة الثقافية والإجتماعية والسياسية. فتلك السياسة البراغماتية التي اعتمدها رجال الزّهد جعل العديد من سكان الحواضر، سواء أكانوا من النخب أم من العامة يقبلون على تعمير الزوايا وتعظيم الأولياء والإنخراط في شبكة التصوّف الطرقي التي انتشرت داخل المجالات الحضرية وخارجها.

أمّا المجموعات البدوية بوصفها مكمل أضلاع مثلث الفاعلين في المنطقة، فهي مجموعات وافدة على المنطقة، طفت على مسرح الأحداث بكل قوّة ونجحت في تغيير المشهد السياسي منذ ولوجهم المجال الإفريقي. فأزاحوا

90 - حسن (محمد)، المدينة والبادية...، مرجع سابق، ج. 1، ص. 520.

الزيريين عن زمام المبادرة وأصبحوا طرفا فاعلا في الأحداث. لكن الضربات العسكرية والهزائم المتتالية التي منيوا بها من قبل الموحدين ومن جهة المخزن الناسلة من رحمها فيما بعد، وفتح «باب التوبة» من قبل «الأولياء» و«الصلحاء» وباقي المؤسسات الزهدية، أدى إلى إضعاف العصبية القبلية لتحل محلها رابطة جديدة تستجيب لمتطلبات المرحلة وهي رابطة «الأخوة في الدين»، ثم جعل هذه الفصائل القبلية تقبل على «التوبة» وتتدرج شيئا فشيئا نحو الإستقرار والقبول بمبدأ الإندماج في المنظومة الثقافية المحلية عوض الطعن والإرتحال وما يصاحبهما من أعمال حرابة.

على العموم فقد حمل «الأولياء» و«المؤسسات الصوفية» لواء الإندماج الإجتماعي والثقافي بين كل القوى الفاعلة في المنطقة، فكان لهم دورًا حاسم في إعادة البناء أو التأسيس.

ولمزيد التعمّق في هذه المقاربة نجد أنفسنا أمام إشكاليتين مترابطتين، في البداية سنحاول الإلمام بمفهومي «الولاية» و«التصوّف» والتعريف بخصائص هذين المصطلحين. ثمّ سنتعرّض بالتحليل إلى أبرز الوظائف التي اضطلع بها رموز الصلاح في المنطقة والذي مكّنهم من انتشار صيتهم وإقبال المريدين والأصحاب على أبوابهم.

ا. تعريف مفهومي الولاية والتصوّف:

إقترنت كلّ من كلمة «ولي» وكلمة «ولاية» بمعاني عدّة منها: النصرة والملك والتصرف والتدبير والقدرة والفعل والقرابة والعتق والصداقة والمحبة والتبعية والقرب والدنو والتتابع والموالاة[91]. فهي ذات معاني متعددة ولكنّها تتحد في شخصية الولي من خلال الأدوار المتنوعة التي اضطلع بها.

أمّا الصّوفية، فقد اختلف في جذور التّسمية، فمنهم من ينسبها إلى أهل الصّفة أو الصفّ المقدم بين يدي الله أو الصفّ أو الصفوة، ومنهم من ربطها بلباس الصّوف. أمّا أصل الظاهرة فإن عديد المؤرخين يرجعونها إلى مدينة البصرة جنوب العراق في القرن الثاني هجري / 8 ميلادي مع أصحاب الحسن البصري[92].

---

91 - سلامة العامري (نيللي)، الولاية والمجتمع، مرجع سابق، ص. 18 – 19.
92 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، مرجع سابق، ج. 2، ص. 741.

كان لليون الإفريقي شرح خاص به لمصطلح الصوفية فذكر «يوجد بفاس بعض الأشخاص الذين يحملون اسم الصوفية، أي علماء الأخلاق وشيوخها، يسيرون على قوانين خارجة كما شرعها محمد عليه السلام، يعتبرهم البعض سنيين، ولا يعتبرهم كذلك آخرون غير أنّ العامة تعتقد أنّهم أولياء صالحون»[93].

فقد حدد الكاتب مجال نشاط المتصوّفة وهو مجال «الأخلاق» على خلاف «فقهاء الظاهر» الذين يشتغلون بمجال الفقه وعلوم الشريعة. وبخصوص مشروعية وجود التصوّف فقد بقيت هذه المسألة محلّ جدل بين الفقهاء والرسميين، فلئن اعتبر البعض أنّهم على «مذهب السّنة» وهو مذهب الجماعة، فقد اعتبرهم البعض الآخر «بدعيين» خارجين عن صفّ المسلمين، ويصل الإتّهام إلى حدّ رميهم بالكفر. ولكن مهما إختلفت المواقف حولهم، فإن المتصوّفة قد استمدّوا شرعية وجودهم من انتشار صيتهم وحظوتهم عند العامة، على عكس بعض الفقهاء الذين كانوا يفتقدون للقاعدة الجماهيرية. وبالنسبة إلى بدايات التصوّف وظهوره، فقد درس الحسن الوزان الفاسي هذه الظاهرة فذكر «نشأ التصوف بعد ثمانين عاما من وفاة محمد عليه السلام، على يد مؤسسها الأشهر الحسن بن أبي الحسن البصري[94]. والذي بدأ يلقّن بعض مبادئ التصوف لتلاميذه دون أن يكتب شيئا، وبعد مرور مائة سنة ظهر رجل آخر عظيم الشأن في هذا المضمار، هو الحارث بن أسد البغدادي[95]. فألّف كتابًا لطيفًا شرح فيه لجميع مريديه تفاصيل مذهبه»[96]. فقد عاينّا انتشار ظاهرة التصوف في المشرق الإسلامي منذ القرن الثالث هجري / القرن التاسع ميلادي، على أنّ هذا الإنتشار والنشاط العلني لطائفة المتصوّفة، لم يخل من مخاطرة نتيجة تحريض الفقهاء للحكام ضدّهم و«أخذ الفقهاء الذي يوجهون أعمال الخلفاء ينكرون على هذه الطائفة

---

93 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 267.

94 - الصواب هو الحسن بن يسار، وهو تابعي ولد بالمدينة وعاش في كنف علي بن أبي طالب ثم انتقل إلى البصرة ومات بها عام 110 هـ/ 729م .، أنظر **وصف افريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 267.

95 - هو الحارث بن أسد المحاسبي من أكابر الصوفية في القرن الثالث هجري/ 9 ميلادي، ولد بالبصرة ومات ببغداد سنة 243 هـ/ 857 م، ألف كتبا كثيرة في التصوّف أشهرها «آداب النفوس» و«شرح المعرفة»، أنظر وصف افريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 267.

96 - نفسه، ج. 1، ص. 267.

ويدينون كل من يسلك هذا السبيل»[97]: فتكرّرت محاولات إجتثاث التصوّف من قبل السلطة والفقهاء بالقوة والقضاء على الظاهرة نهائيا، لكن تلك المساعي باءت بالفشل، عندها إقتنعت كل الأطراف بضرورة القبول بالظاهرة مع ضرورة تحديد مجالات إشتغال كلّ طرف، و«نتج عن هذا الوفاق أن حمل الفقهاء اسم» العلماء وحفظة شريعة الرسول عليه السلام، بينما سمي الصوفية رجال الحقيقة الباحثين عن أسرار الشريعة»[98].

فما هو موقف ليون الإفريقي من ظاهرة التصوّف ؟

على خلاف عادته عندما كان يتناول دراسة الظواهر مع الإحتفاظ بموقفه الخاص حتى يظهر بمظهر الطرف المحايد مكتفيا بالوصف، إلا أنّه في مسألة التصوّف قد عبّرالكاتب مباشرة عن موقفه الرافض لهذه الظاهرة وذلك بقوله «تمنع الشريعة الإسلامية الغناء أو تلحين أية قصيدة غرامية بينما يبيحها هؤلاء»[99]. ويضيف قائلا: «ومنذ مائة عام أصبح كلّ جاهل يريد أن يكون صوفيا بدعوى أنّه لا حاجة إلى تعلم مذهب ما دامت العناية الإلهية تنير كل قلب طاهر بمعرفة الحقيقة، وبدعاوي أخرى لا قيمة لها كذلك، لهذا الغرض أعرض الصوفية عن جميع أوامر الدين، سواء منها المستحبة والواجبة ولم يعودوا يتقيدون من الشعائر بما يمارسه العلماء، بل راحوا بعكس ذلك يتمتّعون بكل الملذات التي تعتبر مباحة في مذهبهم»[100].

في واقع الأمر إنّ موقف الكاتب الرافض لظاهرة التصوّف والمعادي لها، يمكن إدراجه ضمن مواقف فئة الفقهاء والرسميين، الذين يعتبرون أنفسهم امتدادا لذلك التيار «النضالي» الساعي للحفاظ على نقاوة المذهب السني المالكي، الذي كثيرا ما عانى من ظهور تيارات دينية منافسة منذ العهد العبيدي. فقد ذكرت المصادر مدى استماتة الفقهاء ورجال الدين والعلماء ومن ورائهم العامة للتصدي للمدّ الشيعي الذي مثّل المذهب الرسمي للفاطميين. وتجسد ذلك

97- نفسه، ج. 1، ص. 267.
98- نفسه، ج. 1، ص. 267.
99- نفسه، ج. 1، ص. 269.
100 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 269.

«النضال المذهبي» أيضا ضد الحركات الخارجية التي عُزلت في بعض المناطق النائية. وعلى خلاف ذلك فإن حركات التصوّف قد تمكنت من الإمتداد وكسب عدد متزايد من الروّاد والمنخرطين خصوصًا منذ القرن السابع هجري / القرن الثالث عشر ميلادي، ولكن هذا الصيت لا يعني البتة غياب بعض الإحترازات ضدّها، ولعلّ موقف الكاتب يندرج ضمن هذه المواقف.

2. الولاية والتصوّف في مؤلفي «وصف إفريقيا» و«إفريقيا»:

إنّ مسألتي الولاية والتصوف كانتا من المسائل المدروسة في كتاب «وصف إفريقيا» وبدرجة أقل في مؤلف «إفريقيا». فقد خصّ الحسن الوزان الفاسي قسما من مؤلفه عند وصفه لمدينة فاس وعنونه «القواعد والخصائص المتبعة عند بعضهم في شأن الشريعة المحمدية» لدراسة ظاهرة التصوّف في مدينة فاس. فأبرز الكاتب تاريخية الظاهرة بالمشرق وظروف نشأتها ثم إنتشارها في العالم الإسلامي، كما تعرّض إلى موقف «علماء الظاهر» من رجال التصوّف وتدرج موقفهم من الرفض التام إلى القبول والتوافق، كما وصف طقوس أهل التصوّف وشعائرهم اليومية والإحتفالية داخل الزوايا وخارجها، وأثار الكاتب أيضا مسألة حظوة «الأولياء» عند العامة والخاصّة والأدوار التي اضطلعوا بها في تأمين السابلة وإخضاع الأعراب والتوسط بين الناس والحكام والإشراف على تنظيم الأسواق والمعارض وتسهيل المبادلات التجارية وتحديد روزنامة «الأيام الحرم» التي تمنع فيها التّعديات. كما تحوّلت أضرحة «الأولياء» إلى فضاءات للتصالح بين الأطراف المتنافسة عن السلطة. إضافة إلى وصف كرامات بعض الأولياء في ترويض الحيوانات الشرسة كالأسود والسّباع التي لطالما مثّلت خطرا على سكان جبال الأطلس بالمغرب الأقصى. ونوّه الكاتب بالقيمة العلمية والإمكانيات المادية لبعض الأولياء وأدوارهم في إعمار المناطق الخالية والقصية أو إعادة إعمار المناطق المهجورة بسبب الحروب والأوبئة.

أمّا إضافة مارمول في موضوعنا فهي دون ما قدّمه ليون الإفريقي ما عدا حديثه عن تواصل كرامات بعض «الأولياء» بعد مماتهم مما مكن السكّان المجاورين لتلك الأضرحة من التمتع بإعفاء ضريبي إكراما لذلك الولي.

• فضاءات «الأولياء» و«الصّلحاء»:

إنّ حضور «الأولياء» في المجتمع وممارستهم الأدوار والوظائف قد حصل عبر عدد من المؤسسات المادية، بعضها موروث منذ القرن 4هـ / 10 م كالمساجد والرباطات وبعضها الآخر جديد، أي ظهر بعد القرن 7هـ / 13 م ونعني في ذلك مؤسسة الزاوية.

هذه المؤسسات قديمها وجديدها قد لعبت دورا مهمّا في إشعاع «أهل الصّلاح» و«العبّاد» في مجالاتهم.

• المساجد:

إستقبلت المساجد في المجال المغربي عناصر التصوّف الفردي، الذين قرروا الإنقطاع فيها وملازمتها، ولقد إقترنت هذه الملازمة بالأغراض التالية وهي السكن والإحتراس والتعبّد ومجانبة الناس والإنفراد والإنقطاع ومزاولة نشاط علمي كإقامة مجلس أو نشاط طقوسي كالذكر والميعاد وقراءة الأشعار والرقائق. ولقد تواصل أداء بعض المساجد في مجال المغارب لهذه الوظائف خلال المائة السابعة للهجرة / 13 م وإن أخذت أهميتها تتقلّص شيئا فشيئا ابتداء من ذلك القرن نتيجة انتشار الزوايا وبداية استقطابها للنشاط الصّوفي[101].

• الرّابطة:

وهي من المؤسسات الموروثة أيضا والسابقة في وجودها للقرن الثالث عشر ميلادي وقد عرفها المغرب الإسلامي منذ الفترة الموحدية حيث ذكر الزركشي في تاريخه رابطة مهدي بن تومرت[102]. حيث لعبت هذه المؤسسة عديد الأدوار، فكانت مسجدًا للصلاة أو مقرّ سكنى «الولي» أو «الصّالح» أو مكان ضريح الولي، وقد تكون الرابطة المكان الذي يجتمع فيه الصّالحون للتعبد والصلاة وتلاوة الأوراد، لكن نشاط ذلك المكان ينتهي مع وفاة مؤسسه.

• الرّباط:

اقترنت كلمة الرّباط بمعنى التّعبد والحرس خلال فترتها التأسيسية الأولى، فهي حصون ثغرية لحراسة السواحل وحماية الملاحة البحرية وامتدّت على كامل

---

101 - سلامة العامري (نللي)، **الولاية والمجتمع**، مرجع سابق، ص. 91.

102 - نفسه، ص92.

الإسكندرية إلى طنجة، تزداد كثافة
السواحل المغربية مشكلة حلقات مترابطة من الإسكندرية إلى طنجة، تزداد كثافة في المناطق الآهلة بالسكان وذات أهمية استراتيجية[103]. فوظيفة الحراسة والعسس هي الوظيفة الأصلية لهذا المعلم، وسكنى ذلك المكان فهو بنية الحراسة لا بنية الإستيطان. أمّا أعمال المرابطين داخل الرّباط فهي تتمثّل في المداومة في رفع التكبير والذكر لإرهاب العدو.

بداية من القرن 6هـ / 12م، ستعرف مؤسسة الرباط تناقصا عدديا متواصلا، حيث اندثر العديد منها وأهملت الأراضي المجاورة لها والتي سميت بأرض الحمى. وانحصرت المرابطة في الحصون والقصور الساحلية ذات العمران الكثيف، فيما أهملت الأخرى وكادت تتحوّل إلى خراب، رغم تشجيع العلماء والحثّ على المرابطة حتى أنّ القلشاني «اعتبر أنّ الرباط في ثغور المسلمين وسدها وحياطتها أمر واجب»[104]. تواصلت أزمة الرباطات من خلال حدوث إنزلاق وانزياح حقيقي في وظيفة الرباط والمرابطة فقد تحوّلت إلى أماكن لاستقطاب الزّهاد والنّساك للتعبد والتهجد فاستقرّ بها بعض الشيوخ على غرار رباط المنستير أو بعض رباطات جهة صفاقس أو رباط آسفي بالمغرب الأقصى، فتحوّلت مؤسسة الرباط إلى زاوية حيث انتشر الفكر الصوفي بين المرابطين معوضا زهد المالكية وتعبدهم.

• الزاوية:

حظيت هذه المؤسسة باهتمام الباحثة نللي سلامة العامري، التي تتبعت تاريخ هذه المؤسسة من حيث النشأة والتطور والإنتشار، فبيّنت أن الظهور الأول لهذه المؤسسة كان بالمشرق، حيث كانت مجرد ركن من أركان المسجد يختلي فيه أحد الصوفية أو العبّاد ومنه اشتقّت كلمة «الزاوية». واحتفظت هذه المؤسسة بنفس الإسم حتى في الفترة اللاحقة رغم استقلالها عن المسجد من حيث المعمار والوظائف.

بدأت هذه المؤسسة في التشكّل والإنتشار في منطقة خراسان تحت اسم «الخانقاه» منذ القرن 3 هـ / 9 م ثم انتشرت على يد السلاطين السلاجقة في أرجاء الشرق الإسلامي وصولا إلى بلاد الشام ومصر وعزي إلى صلاح الدين الأيوبي تأسيس أول زاوية أو خانقاه في نهاية القرن 6 هـ / 12 م.

---

103 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، مرجع سابق، ج. 2، ص. 735.

104 - نفسه، ص. 735.

بالنسبة إلى المجال المغاربي، فقد ذكرت المصادر ظهور التصوّف منذ العهد الزيري عندما عمل المعز بن باديس على ملاحقة المتصوّفة والقضاء عليهم، على أن تعرف هذه الظاهرة انتعاشتها في القرن 7 هـ / 13 م والقرنين المواليين. أمّا بالمغرب الأقصى فقد ظهر التصوّف منذ أواخر العهد المرابطي على يد أبي يعزى يلنور بن عبد الله، على أن تنتشر الظاهرة في العهدين الموحدي والمريني.

بصفة عامّة، إنّ انتشار الرباطات على طول السواحل المغربية ساعد على سرعة تقبّل حركة التصوّف، وما إن حلّ القرن 7 هـ / 13 م حتى انتشر التصوّف والزوايا ليعم كامل المجال.

3. السّيطرة الكارزماتية ومسألة قضاء الحوائج:

إنّ الباحث في مسألة التصوّف والولاية والأدوار التي اضطلع بها أولئك الرجال وارتقائهم إلى درجة «التقديس» ومنافستهم للفاعلين التقليديين وتفوّقهم عليهم أحيانا، خصوصا بعد إنفلاق ألمعيتهم وامتداد صيتهم، يجد نفسه أمام عديد الأسئلة التي تطرح نفسها بقوّة إزاء سرّ هذا النّجاح. والحال أنّ أغلبهم لا يملكون إلاّ زادا معرفيا وفقهيا باهتا، يقتصر في أغلب الحالات على حفظ بعض قصار السور وبعض الأحاديث. أمّا بخصوص النّسب أو الشّرف فهو في الغالب نسب مزعوم صنعه محبّري كتب المناقب، التي تتسم بتجاوز موضوعية الزمن والمنطق الكرنولوجي[105]. ليصنعوا شرفا لأولئك الرجال يمتدّ غربا إلى الصحراء المغربيّة أي إلى منطقة الساقية الحمراء موطن إستقرار عدد من العرب الفاتحين أو إلى الشرق إلى منطقة الحجاز منبع ظهور النّبوة وموطن نشأة أصحاب النّبي. ومهما يكن من أمر، فقد تمكن هؤلاء «الصّلحاء» من كسب صيت واسع وملكوا الألباب واحتلوا مكانة في قلوب الناس.

فقد ذكر ليون الإفريقي بعض الأمثلة من «رجال الصّلاح» الذين انتشر صيتهم في المغارب ، فعند تعرضه لوصف مدينة تازا بمملكة فاس ذكر الكاتب «ذهبت إلى تازا واتصلت بشيخ مشهور عند العامة بالصلاح، وكان واسع الثراء

105 - لمزيد الاطلاع على خصوصيات أدب كتب المناقب يمكن العودة إلى مؤلف لطفي عيسى بعنوان: أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس، 1993.

من محصول أملاكه ومن الهبات التي يقدمها له أهل تازا وأهل فاس، ويشد الفاسيون الرحال لزيارته من مسافة خمسين ميلا»[106].

كما ذكر الكاتب وليا آخر في مملكة تلمسان ذاع صيته في المملكة، متحدثا عن ثروته الضّخمة فقال «أنه يتوصل سنويا من مختلف الجهات بمبلغ يتراوح بين أربعة آلاف وخمسة آلاف مثقالا نذورا وصدقات من أناس مختلفين، لأنه صيته انتشر في آسيا وإفريقيا بأكملها»[107]. فقد نجد بعض المبالغة في وصف الكاتب لذيوع صيت هذا «الولي»، لكن ذلك يترجم مدى تأثير هذه الشخصيات وحضورها القوي في حياة الناس.

وبخصوص دوافع الشّهرة والمكانة التي اكتسبها هؤلاء «الأولياء»، فإنّ الباحث ماكس فيبر يقدم تعليلا لذلك في مؤلّفه «الإقتصاد والمجتمع» فيذكر «إن أية علاقة حقيقية للسيطرة تشتمل على حد أدنى من إرادة الطاعة وبالتالي كل مصلحة خارجية أو داخلية في الطاعة»[108]، بحيث لا سيطرة كارزماتية بدون إرادة في الطاعة ولا إرادة في الطاعة بدون مصلحة فيها. فالمصلحة في حالتنا هذه مرتبطة بقدرة الأولياء على قضاء حوائج الناس بتدخل مباشر منهم، مهما كانت الأسباب الفعلية أو الموضوعية لقضاء هذه الحاجة أو تلك.

فذلك الإعتقاد في «الأولياء» والإيمان بقدراتهم هو تمثّل تشترك فيه جلّ مكونات المجتمعات المغربية وشرائحها، فقد بيّن ابن الشماع في مؤلّفه «الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية» أن «أيام المولى أبي عبد الله[109] أيام هدنة وعافية وسلم لا حرب غرست فيها الغراسات وبنيت فيها الأبراج وامتدّت الآمال كلّ ذلك ببركة الولي أبي عبد الله محمد المرجاني»[110].

فالسّيطرة الكارزماتية واستمرارها رهين النّجاحات المادية التي يحققها «الولي» لفائدة ممن يعتقدون في صلاحه، ووفقا للمنافع التي يجنونها من طاعتهم

106 - الوزان الفاسي (الحسن)،وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 355.

107 - نفسه، ج. 2، ص. 29.

108 - Weber (Max), *Economie et société*, éd. Plon, Paris, 1971, p.247.

109 - وهو الذي كني باسم أبو عصيدة والذي حكم من 694 هـ/ 1295 م إلى 708 هـ/ 1308 م.

110 - ابن الشمّاع، **الأدلة البينية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، تحقيق الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984، ص. 83.

إيّاهم، ويقول في ذلك «فيبر» «إذا لم يأت ما يثبت الكاريزما... وإذا ما بقي مدة طويلة دونما تحقيق نجاح، وإذا لم تأت خاصة سلطته أو سياسته بأي ازدهار للذين يسيطر عليهم، فإنّ سلطته الكاريزماتية توشك أن تزول»[111].

فمثلما يؤمن الناس بقدرة «الأولياء» على قضاء حوائج الناس، يؤمنون أيضا بقدرتهم على العقاب والزّجر والإنتقام من كل متعدّ على قدسية المكان أو التجاسر على عدم الإنصياع لأوامر الولي أو عاداته. أمّا شروط قضاء السائل لحاجاته فهي تمرّ وجوبا عبر الإعتقاد في كرامة الولي والإجتهاد في استرضائه.

- **قضاء الحوائج:**

في إطار سياسي تميّز بضمور المخازن وانكفائها وراء أسوار حواضرها، وانتقالها من طرف فاعل ومتحكم في سير الأحداث إلى طرف متحصّن ميّال إلى المهادنة بشتى الوسائل، قانع بما تدرّه عليه محلتا الصيف والشتاء من مجابي. في مقابل ذلك استغلت القبائل البدوية ذلك الوهن الذّي عصف بالمخازن وحكامها، وأضحت الطرف الفاعل في ذلك المجال إمّا عن طريق عرض خدماتها على المركزيات السياسية فيما يتّصل بجمع المجابي بوضع الرجال والفرسان تحت تصرف الحكّام مقابل مشاركتهم في الإنتفاع بعائدات ذلك الريع. أو تكّفل تلك المجموعات القبلية بفرض إتاوات مباشرة لفائدتها على المجموعات المستقرّة.

ترتب على هذه الوضعية إهمال للأراضي، وخراب المدن والقرى وفقدان السبل للأمن فتراجعت جلّ الأنشطة الإقتصادية وألقت بظلالها على الفئات الإجتماعية وخصوصا بالحواضر وبالقرى، كلّ هذه العوامل كانت كافية لبروز «الأولياء» والمؤسسات الزهدية للإضطلاع بعديد الأدوار – وفق الحاجة – لإعادة التوازنات المفقودة، والإستجابة لحاجيات السّكان مهما اختلفت أصنافها، «فالولي» هو «خليفة الرّسول» على الأرض ويتنزل منزلته فهو صاحب سلطة ونفوذ يتجاوز نفوذ السلطان ونفوذ بقية الفاعلين.

وليون الإفريقي ومارمول كاربخال وبقية المصادر التاريخية الأخرى، ذكرت أدوار مختلفة اضطلع بها أولئك الأولياء ومنها:

111 - Weber(M), *Economie et société*, *Op. cit.*, p. 250.

الـسبيل:

* إعادة إعمار المجال وإسعاف اللاجئين وعابري السبيل:

ذكر ليون الإفريقي أن مجموعة من النّساك الذين اتخذوا من قصر إيسلي بمملكة تلمسان موطنا لهم، وهو مكان قصي ضعفت فيه سلطة المخزن أمام سلطة المجموعات البدوية. فأضحى ذلك المجال مهجورا، وغادره أهله وحلّ به الخراب لغياب سلطة قوية تحمي سكانه وتشرف على استقرارهم، حيث يشير ليون الإفريقي في هذا المجال أنه «كان في القديم كثير السكان [قصر إيسلي] محاطا بأسوار متينة دمّرت أثناء الحروب، فأمسى خاليا بعض الوقت ثم سكنه من جديد رجال يعيشون على طريقة الزهاد المنقطعين، ويتمتعون باحترام كبير من ملك تلمسان ومن «الأعراب»، وهم يقدّمون الطعام والشراب في غالب الأحيان مجانا بسماحة إلى كل من مرّ من هناك»[112]. ففي هذا الجانب قدّم الكاتب معلومة مهمّة حول تمثّل ظلّ سائدا في المنطقة والذي أصبغ على المكان صفة القداسة بفضل حضور «النّساك» وهو تمثّل حوّل المجال من الدنس إلى القداسة حيث حُرّم فيه إتيان المعاصي والآثام. وهكذا أمكن لذلك المجال أن يستقطب السكان ويستعيد عمرانه رغم تواصل حضور «الأعراب» الذين عُدّوا سبب خرابه.

* دفع الأذى عن الناس:

كانت مصادر الأذى لسكان مجال المغارب متعدّدة، منها ما يدخل تحت طائلة الجائحة الطبيعيّة كالرّياح القوية أو نقص الأمطار أو فيضان الأنهار، ومنها ما هو حيواني كزحف الجراد وما يخلفه من أضرار جسيمة بالمحاصيل أو أذى بعض الحيوانات البريّة.

فمثلا قد تحدث ليون الإفريقي عن أذى الأسود الذي تلحقه بسكان جبال الأطلس حيث أضحت خطرا محدقا بعديد التجمعات السكانية، فكان السكان يلجؤون إلى «الأولياء» الذين اختصوا في دفع أذى هذه الحيوانات. فقد ذكر صاحب «وصف إفريقيا» أنّ أحد هؤلاء الأولياء الذي إستوطن مدينة تاغية الواقعة بمملكة فاس «يقال أن له كرامات عديدة ضدّ السباع ومكاشفات عجيبة... وأعتقد شخصيا بعد ما قرأت قصّة تلك الكرامات أنّ الرجل كان يتصرّف بفن

112 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 12.

سحري أو باستعمال بعض الأسرار التي كانت له ضد الأسود، وشهرة هذه التصرفات وتقديس العامة لهذا الولي الصالح هما السببان اللذان جعلا الناس يشدون الرّحال إلى هذه المدينة بكثرة»[113].

• **ضبط روزنامة الأيام الحرم:**

الأيام أو الأشهر الحرم هي أيام لا يسمح فيها بالتّعدي والسطو وأعمال الحرابة، فرغم أنّ هذه التّصرفات مرفوضة من وجهة نظر دينية، إلاّ أن تكرار وقوعها جعلها أعمالاً مألوفة وكانت نتائجها كارثية فعطّلت عمليات تنقل البضائع والناس.

إزاء هذا الوضع تدخّل الأولياء لمعالجة هذا المشكل وضبطوا روزنامة أيام محددة شددّوا فيها على منع التعديات وإلزام جميع الأطراف باحترامها ومعاقبة كل مخالف لها وبذلك لم يكتف رجال «الصّلاح» بمنح قدسيتهم للمكان، بل اتّسعت قداستهم لتمتدّ في الزمن.

فقد ذكر ليون الإفريقي أنّ أحد شيوخ إقليم جزولة بجنوب المغرب الأقصى ضبط روزنامة الأيام الحرم، «وفي الوقت الذي مررت فيه بهذه البلاد، كان الأمر بهذه الهدنة شيخ زاهد مشهور عندهم بالصّلاح»[114].

• **إنجاز مهام ديبلوماسية:**

في هذا الجانب تم تكليف الأولياء بإنجاز عدّة أدوار «تفاوضيّة»، منها ما يتعلّق بدور الوساطة بين السلطة والقبائل، ومنها ما يرتبط بفضّ النزاعات السياسية داخل البلاطات.

ففي خصوص تدّخل «لأولياء» للقيام بالوساطة لنزع فتيل المواجهة بين المخزن والمجموعات المناوئة، فقد ذكر الكاتب «هنالك في أيام شبابي شيخ عالم جدًا على جانب من الشهرة، جعلت ملك فاس يستعمله كوسيط في جميع معاهدات الصلح والإتفاقيات التي يبرمها مع قبائل «الأعراب» وكانت الخلافات تعرض عليه كرجل صالح»[115]. أمّا فيما يتعلّق بتدخّل «الأولياء» لتقريب ذات

113- الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 205.

114 – نفسه، ص. 145.

115 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 358.

تدخل أحد الصّلحاء لمحاربة البين بين أفراد العائلة الحاكمة، فقد ذكر مارمول تدخل أحد الصّلحاء لمحاولة فض النزاع بين الأخوين السعديين أحمد الأعرج ومحمد الشيخ حيث أورد كيفيّة «تدخل رجل صالح يدعى سيدي رحال[[هو أحد رجال التصوّف الذين برزوا في جنوب المغرب الأقصى في القرن السادس عشر]، دعا أحمد للتمسك بجانب الحكمة تلافيا لقطع العلاقات مع أخيه، ثمّ عرض وساطته على الأخوين فنظم لقاء بينهما»[116].

علاوة على هذه الأدوار التي ذكرت في مصدرينا، فإنّ عددًا من الباحثين بعد اطلاعهم على مجموعة من المصادر التاريخية، ذكروا جملة من الوظائف التي تكفل بإنجازها أولئك «الأولياء». منها إيواء الفّارين من السلطة المركزية على غرار زاوية أبي محمد المرجاني بمدينة تونس ، وأولياء رفعوا راية «الجهاد» والتصدّي للغزاة على غرار أبي علي سالم القديدي والذي نزل بجهة أريانة لمواجهة حملة لويس التاسع على إفريقية ، وتخصصت بعض الزوايا في تعليم القرآن والتدريس مثل زاوية الجديدي بالقيروان، وساند بعض الأولياء مجهود نشر المذهب المالكي في الأماكن النائية على غرار ما أنجزه أبو علي النفطي الموسوم «بالسّني» في جهة الجريد التونسي. فالأمثلة عديدة وقائمة «الأولياء» طويلة تخلّد الأدوار المتنوّعة التي اضطلع بها هؤلاء من أجل إعادة إعمار المجال حسب الظرفية والحاجة.

بخصوص علاقة هؤلاء «الأولياء» والمؤسسات الزهدية بالمخازن، فقد صنّفها الباحث محمد حسن إلى ثلاثة أصناف. الصّنف الأوّل هو صنف «الأولياء» البدويين المتصلبين الرافضين للتعامل مع السلطة منكرين تسلّم العطاءات وكل أنواع الهدايا. والصنف الثاني هو صنف «الأولياء» المتعاونين سياسيا مع المخزن على الأقل على المستوى السياسي. والصنف الثالث هو صنف المتحالفين مع المخزن، وقد يتطوّر الأمر إلى تحالف عسكري حيث أصبحت بعض الزوايا مكان استراحة المحلّة أثناء جولات جمع المجابي، مما خوّل لبعض الحكام التدخل في تعيين المقدمين على هذه الزوايا[117].

---

116 - مارمول (كاربخال)، إفريقيا ، مصدر سابق، ج. 1، ص. 481.

117 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، م.س، ج2، ص763.

بقي أن نشير إلى أن المخازن تفطنت إلى نجاعة هذه المؤسسات الولائية والزهدية في إنجاز جملة من الأدوار بكل اقتدار تلتقي مع مصالح الحكّام،الذين أمروا ببناء بعض الزوايا وتخصيصها بموارد قارة بغاية احتوائها وتوجيه أدوارها تحسبا لبعض التوجهات الإحتجاجية لبعضها.

الفصل الثاني

الخصوصيات الجغرافية والثقافة المادية

I. المميزات الطبيعية لمجال المغارب.

1. ملاحظات نظرية.
2. بلاد المغرب والتّحديد المجالي.
3. توصيف مجال المغارب .

II. عناصر الثقافة المادية.

1. الغذاء.
2. اللّباس وأدوات الزينة: بين الضروري والتأنق.
3. المنشآت العمرانية والسكنية.
4. أدوات الإستعمال اليومي.

I. المميزات الطبيعية لمجال المغارب.

ا. ملاحظات نظرية :

من نقاط قوّة مؤلفي «وصف إفريقيا» و«إفريقيا» إمعان صاحبيهما في وصف المشاهد وقدرتهما على الإحاطة بكلّ مكوّناتها، سواء أكانت ماديّة مثل الأسوار والقصور والمنازل والبروج العسكرية والبيمارستانات وغيرها من المنشآت العمرانية والتي سنعود إلى تحليلها في هذا القسم، أو عناصر غير مادية والتي تكوّن خاصّة من الأفكار والتمثّلات والذّهنيات. وستكون محور إهتمامنا في القسم الموالي.

فإلمام الكاتبين بمكونات المشاهد الموصوفة – سواء أكانت التي وقعت زيارتها أو تلك التي سمعا عنها – المحسوسة أو غير المحسوسة، يحيلنا إلى مفهوم «الجغرافيا الثقافيّة» الذي ظهر في الجامعات الأمريكية وعمل على دراسة الثقافات مركزًا على محورين اثنين : هما عناصر الثقافة المادية واللامادية.

ولتحديد مفهوم «الجغرافيا الثقافيّة» فأنه يمكننا إعتماد تعريف الباحث الأمريكي مايك كرانغ صاحب مؤلف «الجغرافيا الثقافية»[1] وهو التعريف الأكثر إلماما بهذا الموضوع، إذ عرّف الجغرافيا الثقافية كالتالي: «هي طرح معرفي يعنى

1 - كرانغ (مايك)، **الجغرافيا الثقافية**، ترجمة سعيد منتاق، اصدارات عالم المعرفة،مطابع دار السياسة، الكويت،2005.

بتعدد وتنوع الحياة وبطريقة الناس في تأويل واستعمال العالم والأماكن، ثم بالكيفية التي تساعد بها تلك الأماكن الناس في تخليد تلك الثقافة، بمعنى أنّ للثقافات والمجالات علاقات متبادلة فيما بينها. فالجغرافيا الثقافية تنظر إلى أشكال اختلاف الجماعات وثقافاتهم المادية، وكذا الأفكار التي تجمع بينهم وتجعلهم متماسكين»[2].

فهذا التّعريف يحيل إلى العلاقة التناظرية من حيث فعل الإنسان في المجال وفعل المجال في بناء ثقافة الإنسان. وهو ما يتعارض مع الحتمية البيئية[3] التي ترى أن الثقافات تتطور في تجاوبها مع البيئة الطبيعية عبر سلوك تكيفي.

وترتكز الدراسة الميدانية للجغرافيا الثقافية على فكرة المشاهد الثقافية وهي المشاهد الناتجة عن جماعات متنوّعة في أماكن مختلفة، ودورها في تحديد مشهدهم.

فالمشهد الثقافي هو تشكيل جماعي للأرض على مرّ الزمن، والمشاهد ليست ملكا فرديا، بل تعكس معتقدات وممارسات وتقنيات مجتمع أو ثقافة ما. وبهذا المعنى يمكن قراءة المشاهد كنصوص توضّح معتقدات الشعوب[4].

من «فضائل» الجغرافيا الثقافية أنّها تضع جميع الشعوب والأعراق في مرتبة واحدة، بل إنّ همّها الأوّل هو دراسة فعل الإنسان في المجال وكيفية تشكيل الثقافات ولا تعنى بتلك المقاربات العقيمة التي تحاول إعلاء أجناس دون أخرى وأفضلية بعضها عن الآخر[5]. ومن هذه الزاوية سنركز على دراسة نماذج من الثقافة المادية في المغارب من خلال مصدرينا مع الأخذ بعين الاعتبار بذلك التمازج الحضاري الناجم عن اسهامات عرقية متنوّعة.

---

2 - نفسه، ص. 14.

3 - الحتمية البيئية: هي مدرسة جغرافية عرفت انتشارا واسعا في الولايات المتحدة الامريكية في الربع الأوّل من القرن العشرين، وتقوم على فكرة دور البيئة الرئيسي في تحديد سلوك وأنشطة مجتمع ما، وتفرض عليه نمطا معينا من الحياة يكون صعبا عليه تحويله أو تطويره، أنظر المرجع السابق، ص. 16.

4 - نفسه، ص. 14.

5 - أغلب المصادر التاريخية المغاربية حملت اتهامات ضد بعض الشعوب التي استوطنت المنطقة مثل رواج إتهام البربر بالسحر والشعوذة وتعنتهم في قبول الإسلام، إو إتهام بدو بني هلال وبني سليم بالهمجية وتحميلهم مسؤولية الإنهيار الذي حصل بالمنطقة في بداية القرن 5 هـ/ 11 م.

2. بلاد المغرب[6] والتّحديد المجالي:

قدّم الكاتبان تحديدا متطابقا لمنطقة المغارب رغم اختلافهما في اختيار اتّجاه الوصف فقد انطلق ليون الإفريقي في تحديد فضاء المغارب من الشرق «تبتدئ بلاد البربر شرقا من جبل مييس،[7] آخر قمم الأطلس على بعد نحو ثلاثمائة ميل من الاسكندرية، ويحدها شمالا البحر الأبيض المتوسط من جبل مييس إلى أعمدة هرقل، وتمتد غربا من هذا المضيق إلى آخر قمم الأطلس على طول ساحل المحيط، أي إلى أقصى الجهة الغربية لهذه الجبال، حيث تقع مدينة ماسة وتنتهي جنوبا قرب الأطلس على السفوح المواجهة لبحر المتوسط»[8].

أما مارمول كاربخال فإنه بدأ تحديد بلاد المغرب من الغرب فذكر «تبتدئ بلاد البربر من جهة جنوب الغرب عند جبل إيدواكال وتشمل مدينة ماسة وسائر إقليم سوس. ومن هناك تسيرو شاطئ المحيط الغربي إلى أعمدة هرقل، ثمّ تمرّ بهذا المضيق إلى البحر المتوسط ممتدّة إلى تخوم الإسكندرية وتحدها شرقا صحاري برقة تجاه مصر، وجنوبا طرف الأطلس الكبير المواجه للشمال»[9].

فعند دراسة الحدود الطبيعية لمجال المغارب، يتبادر إلى أذهاننا سؤالان، الأول حول علاقة الحدود الطبيعية بالحدود السياسية للكيانات والدول التي ظهرت بهذا الفضاء، بمعنى هل التزمت حدود المركزات السياسية بحدود طبيعية معينة ؟ أما التّساؤل الثاني فهو حول مدى صحة التمثّل الأوروبي الكلاسيكي الذي ينسب إلى منطقة المغارب العزلة عن العالم الخارجي وانغلاقه بسبب حواجزه الطبيعية ؟

بالنسبة إلى التساؤل الأول الذي يخصّ مدى توافق مجالات نفوذ المركزات السياسية مع الحدود الطبيعية في منطقة المغارب، المتمثّلة في البحر المتوسط والمحيط الأطلسي في الجهات الغربية والشمالية والشرقية، والجبال الأطلسية والصحراء في جنوب المنطقة. فبالإطّلاع على التاريخ السياسي لبعض الدول التي

---

6 – للتذكير فإن الكاتبان يسميان بلاد المغرب ببلاد البربر وهي تسمية متواترة في المصادر الأوروبية القديمة.

7 – جعله الكاتب على بعد نحو 500 كيلومتر من الاسكندرية، لم يتم التعرّف عليه بعد، أنظر «وصف إفريقيا»، ج1، ص. 28.

8 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، م.س، ج1، ص. 28.

9 – مارمول (كاربخال) **إفريقيا**، مصدر سابق، ج1، ص. 25.

قامت بالمنطقة على الأقل في الفترة الممتدة ما بين القرنين 3 هـ/ 9 م و9 هـ/ 15 م، يمكن إدراك عدم التزام تلك الكيانات السياسية بالمعطيات الطبيعية واعتبارها كعلامات لحدودها الجغرافية. ففي عهد زيادة الله بن ابراهيم وهو الأمير الأغلبي الثالث في تاريخ الدولة الأغلبية، والذي تمكّن في الثلث الأول من القرن 3 هـ/ 9 م من تجاوز المتوسط ومدّ سلطانه إلى جزيرة صقلية. وتمكن أيضا محمد الثاني الأغلبي من ضمّ جزيرة مالطة وإلحاقها بمجال الدولة الأغلبيّة، وفي القرن الموالي نجح الفاطميون من تجاوز عاتق الصحراء ليمتدّ نفوذ دولتهم إلى سجلماسة التي كانت خاضعة عندئذ لحكم بني مدرار وتنتمي لمجال نوميديا حسب التقسيم الجغرافي لليون الإفريقي ومارمول كاربخال. وفي القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي إمتدّ المجال السياسي المرابطي من الأندلس شمالا ليصل إلى مملكتي غينيا وتمبكتو في المجال الصحراوي مستفيدين من موقع عاصمتهم مراكش التي احتلت موقعًا وسطا بين المجالين. أمّا الموحدون فقد عملوا على الحفاظ على المجال المرابطي مع إلحاق المجال الإفريقي الذي يمتد إلى مدينة طرابلس وما جاورها والتي تعتبر امتدادا طبيعيا وسياسيا لمنطقة المغارب وجزءا لا يتجزّأ من المنطقة.

وبعد التفكك الذي أصاب الدولة الموحدية في الثلث الأول من القرن 7هـ/ 13م والذي أدّى إلى إنشطارها إلى ثلاثة دول، فإنّ الحفصيين مدّوا مجال سيطرتهم إلى ما وراء بلاد الجريد والتي تصنّف ضمن مجال نوميديا، واستمر ذلك الوضع حتى زوال بني حفص وانتصاب العثمانيين بالمنطقة، فقد كان عثمان داي[10] في بداية القرن 11 هـ/ 17م يشرف بنفسه على زيارة تلك الأقاليم لتأكيد سيادته عليها وجمع الضّرائب.

كلّ هذه الأمثلة التي ضربناها تبرز أنّ الجغرافيا لم تقف عائقا أما النوازع التوسعية للكيانات السياسية المغاربية، وأنّ العناصر الطبيعية لم تفرض على الحكام رسم حدود مناطق نفوذهم.

أمّا بالنسبة إلى التساؤل الثاني الذي طرحناه في أول الفقرة والذي يتعلق بذلك الإتهام الأوروبي لمجال المغارب ونعته بالانعزال، فهو اتهام إدّعته المصادر الجغرافية

---

10 – وهو أول داي عثماني انفرد بحكم إيالة تونس من 1594 إلى 1610 م أنظر: ابن أبي دينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967، ص ص. 202 - 203.

الأوروبية القديمة وتواصل صداه في المؤلفات اللاحقة إلى حين نشر كتاب الوصف إفريقيا. في هذا الصدد نذكر أنّ منطقة المغارب كان لها دورًا بارزًا في أحد دور الوساطة بين الممالك الإفريقية الواقعة جنوب الصحراء، وهي مناطق انطلاق القوافل المحمّلة أساسا بالتبر وبعض المنتوجات المحلية الأخرى، نحو الموانئ المغاربية والتي يعاد شحنها نحو الموانئ الأوروبية التي كانت تبحث عن هذا الصنف من المنتجات.

فتلك المسالك التجارية الصحراوية أو البحرية مسالك قديمة تعود إلى العهد القرطاجي عندما كان القرطاجيون يُسيّرون التجارة البحرية وخصوصا بالضفة الغربية للمتوسط. وتواصلت تلك المسالك التجارية البرية والبحرية إلى الفترات اللاحقة، وتأكدت طرق تجارية أفقية وعمودية معروفة، ولعلّ أبرزها ذلك المحور التجاري الذي ربط بين «غانا» جنوبا وقرطبة شمالا مرورا بأودغست وسجلماسة ومراكش وفاس[11]. ورغم التقلبات السياسية والأمنية التي شهدتها المنطقة، فإنّ تلك المسالك قد تغيّر مسارها ولكن لم يؤل الأمر إلى اندثارها إلا في القرون المتأخرة عندما أحكم الأوروبيون سيطرتهم على السواحل الغربية لإفريقيا وإخضاع منابع التجارة الصحراوية.

كما تحدّث الحسن الوزان الفاسي، عن تردد التّجار الأوروبيين على الموانئ المغاربية بغاية التجارة واقتناء البضائع المحلية أو الصحراوية وإعادة شحنها إلى المدن الأوروبية، وقد قدّم الكاتب أمثلة عن تلك البضائع مثل: الشعير والعبيد والسمك والفيلة والجلد والشمع والحبوب والزيوت وغيرها من المنتوجات الأخرى، فكان حضور التجار الأوروبيين في المدن والموانئ المغربية أمرا ضروريا للمخازن لما يوفره هؤلاء التجار من نقد يدفع كضرائب تساهم في إنعاش موارد الحكام.

التجارة والتّبادل السّلعي بالمدن والموانئ المغربية لم تكن حكرا على التجار الأوروبيين فقط، بل أشار ليون الإفريقي إلى وفود تجار «بلاد النيجر» و«بلاد السودان»، فكانت تلك المدن ملتقى أجناس وأعراق مختلفة. وبما أنّ التجار لم ينقلوا بضائعهم فحسب، بل نقلوا أيضا أفكارهم وتمثلاتهم مما ساهم في إثراء الثقافات المحلية وبذلك لم تشكل جبال الأطلس والصحراء والمتوسط والمحيط

---

11 - حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، ج. 1، ص. 36.

مكن النشاط الأطلسي عائقا أمام تواصل المغارب مع الفضاءات المجاورة بل التجاري البرّي والبحريّ المنطقة من استقبال الثقافات المتوسطية والصحراوية ومزجها بالثقافات المحلية لتنتج هوية ثقافية مغاربية متميّزة.

3. **توصيف مجال المغارب :**

في إطار وصف الكاتبين للعناصر الطبيعية المكوّنة لمجال المغارب، فإنّهما توقفا عند وصف الأشكال التضاريسية من جبال وسهول وأنهار وغيرها من المكونات.

أ. **الجبال:**

هي أحد أبرز الأشكال التضاريسية الموجودة في الممالك المغربية الأربع، حظيت بالدرس في الأقسام الأولى من المؤلفين، حيث انطلق الكاتبان في وصف الجبال المنتشرة بالجهة الغربية لبلاد المغرب وصنّفاها إلى صنفين، جبال أقصى شمال المغرب وجبال الأطلس.

بالنسبة إلى الجبال الواقعة بأقصى شمال المغرب الأقصى والمواجهة للساحل المتوسطي والتي تسمّى بجبال الريف، فهي: «منطقة باردة قبل كل شيء وهناك فصل فقط يسقط فيه الثلج»[12]. ومن خصوصياتها أنها مكسوة بـ «غابات كثيفة ذات أشجار ضخمة معظمها مليء بالحيوانات النافعة والضارة... وهذه الجبال فهي منتجة حيث تنبت الحبوب والفواكه، لكن محصول القمح فيها قليل»[13]. ويضيف مارمول حول خاصيات هذه الجبال فيذكر «الأرض» صالحة جدّا لرعي الماشية لأن الكلأ ينبت فيها بغزارة، وهناك أيضا عدة أماكن للوقاية من حرارة الشمس في الصيف، لكن الثلج يسقط فيها أثناء الشتاء بمقدار عظيم حتى أن القطعان تموت أحيانا من جراء ذلك إن لم تسحب باكرا إلى السهول»[14].

أما السلسلة الجبلية الثانية بوسط المغرب فهي أكثر ارتفاعا من السلسلة الشمالية والتي تعرف بالسلسلة الأطلسية، فيصفها ليون الإفريقي كالتالي:

---

12 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 72.

13 - نفسه، ج. 1، ص. 72.

14 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 29.

«والأطلس شديد البرد كثير الجدب، لا ينبت فيه إلا قليل من الحبوب وتكسوه غابات بنفس الدرجة، إذ أن هناك أماكن يمكن أن يقال بأنّها معتدلة وصالحة ليتخذ منها الإنسان مساكن حسنة للغاية... والمناطق الغير مسكونة أما قارسة البرد وأما شديدة الوعورة»[15].

تتّجه جبال الأطلس من المغرب الأقصى نحو الشرق فتعبر المغرب الأوسط، وكانت بدورها محل اهتمام ليون الإفريقي الذي ذكر «أنه توجد غربا [غرب تلمسان] عدة جبال قرب الشاطئ وكذلك في إقليم تنس وفوق بلاد الجزائر عدد لا يحصى من الجبال غير أنّ كلها منتجة»[16].

ثم تتواصل جبال الأطلس نحو إفريقية لتتفرع إلى كتل جبلية منفصلة منها جبال بجاية وجبال قسنطينة وجبال الأوراس وهي جبال كلّها مأهولة، وفي جنوب مملكة إفريقية، توجد بعض الجبال المنعزلة داخل الصحراء، مثل جبال بني يفرن ونفوسة والتي حدّدها ليون الإفريقي «أنّها تبعد نحو ثلاثين ميلا من جربة وصفاقس»[17]. ونجد أيضا جبال غريان وهي عبارة عن «جبل مرتفع بارد طوله نحو أربعين ميلا وعرضه نحو ميل»[18]. وكذلك جبل بني الوليد والذي «يقع على بعد مائة ميل من طرابلس في تخوم صحراء نوميديا»[19].

فالسّمة البارزة والجامعة لجبال بلاد المغرب، وباستثناء السّفوح الجنوبية لجبال الأطلس المواجهة للصحراء فإنّ جميعها– مثلما بين الكاتبان – مأهولة بالسكان رغم قسوة المناخ أحيانا. فهي مناطق إعمار ذات كثافة سكانية عالية أكثر من بعض المواقع السهلية المجاورة لها، لما تمثله تلك الجبال من ملاذ آمن للسكان من «تعسف الأعراب» و«جور الحكام» ومطالبهم الضريبية المجحفة، علاوة على هجمات المسيحيين خصوصا على المناطق السكنية الساحلية.

---

15 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 73.

16 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 10.

17 – نفسه، ج. 2، ص. 105.

18 – نفسه، ج. 2، ص. 106.

19 – نفسه، ج. 2، ص. 107.

ب. السهول: صنفها الكاتبان إلى صنفين، صنف أول يضم السهول المواجهة للمحيط الأطلسي والمطلة على المتوسط والتي أصطلح على تسميتها في الجغرافيا المعاصرة بـ «السهول الساحلية». والصنف الثاني يضمّ السهول والتلال الممتدة بين جبال الأطلس الكبير والصغير بالمغرب الأقصى وفي دواخل المغربين الأوسط والأدنى والتي نسميها اليوم بـ «السهول الداخلية» أو «القارية».

بالنسبة إلى السهول الساحلية المتوسطية في مملكة فاس، فلقد أشار ليون الإفريقي إلى خصائصها الطبيعية «فتربتها طيبة تنبت كمية عظيمة من الحبوب والفواكه الجيدة،وتجري بين هذه التلال وخلال هذه السهول جميع الأنهر التي تنحدر من الأطلس لتصب في البحر المتوسط»[20]. أمّا مارمول فقد دقق في توصيف أصناف الحبوب التي تنتجها هذه السهول فذكر أنّ «الأرض لا تنتج الكثير من القمح فساحل البربر المسمى بالريف حيث تنتهي جبال الأطلس الصغير يغطى بالرطوبة أكثر من الحرارة فلا يجعل بسبب ذلك قمح كثير، ولكن في المقابل ينتج كمية من الشعير تتغذى بها هذه القبائل»[21]. أمّا بالنسبة إلى السهول الساحلية الأطلسية والتي تصنف من أجود السهول، فهي توجد ناحية مملكة مراكش خصوصا بإقليم «دكالة» و«تادلا» و«تامسنا» و«أزغار» وتتجه شمالا إلى حدود مضيق جبل طارق، فهي سهول خصبة تنتج محاصيل وافرة على حدّ تعبير مارمول[22].

أمّا بالمغرب الأوسط فتمتدّ سهول ساحلية مجاورة لمدينة تلمسان والتي «توجد شمالا بين المدينة والبحر، غنية بالقمح والمراعي، تنتج فواكه كثيرة»[23]. وبعدها نجد سهول «عنابة» والتي تتكوّن من سهول «طولها أربعة عشر فرسخا[24] وعرضها ثمانية فراسخ تقطن فيها جماعات كبيرة من البربر تعيش في دواوير

---

20 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 72.
21 - مارمول (كاربخال) إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 28.
22 - نفسه، ج. 1، ص. 28.
23 - نفسه، ج. 2، ص. 291.
24 - الفرسخ: وحدة قيس من أصل فارسي تعادل 8 كلم.

مثل العرب»[25]. وبمملكة تونس، توجد سهول ساحلية خصوصا على الواجهة الشرقية للمتوسط والتي تلائم زراعة الشعير والزياتين.

بالعودة إلى الصنف الثاني من السهول، وهي السهول الداخلية، والتي لم تحظ بإهتمام كبير من قبل الكاتبين، فقد اقتصر إهتمام مارمول على سهل «المتيجة» بالمغرب الأوسط الذي وصفه بقوله: «ويوجد عند قدمها (مدينة الجزائر) من جهة الجنوب سهول شاسعة كثيرة الخصب، ينمو بها القمح ويكثر الكلأ لاسيما في بوادي متيجة الممتدة على ستة عشر فرسخا طولا وعشرة فراسخ عرضا»[26].

جـ. الأنهار:

خصّ الكاتبان جزءا من مؤلفيهما للحديث عن شبكة الأودية والأنهار الموجودة على كامل المجال المغاربي، والتي أحصاها ليون الإفريقي» بخمسة وعشرين نهرًا ومارمول بستة وعشرين نهرًا، متوقّفين عند خصائص كل نهر.

وتنبع جلّ هذه الأنهار من سلسلة جبال الأطلس ويتركز معظمها في المغرب الأقصى وبدرجة أقل بالمغرب الأوسط وبمستوى أقل بمملكة تونس. ومن أبرز هذه الأنهار ذكر الكاتبان نهر التنسيفت ونهر أم الربيع ونهر السبو وغيرها من الأنهار الأخرى.

فكيف نقل الكاتبان طرق استغلال المغاربة لهذه المجاري المائية ؟

لقد تركّز وصف ليون الإفريقي للأنهار على ذكر نقاط معينة تتكرر عند ذكره لكلّ نهر، وهي منبع النهر ومساره وأوقات فيضانه والتّذكير ببعض الوقائع العسكرية التي جدت بالقرب منه، إضافة إلى حديثه عن الثروة السمكية لبعضها والتي تستهلك إما محليا أو تباع للتجار خصوصا البرتغاليين منهم.

أمّا مارمول، فقد قدّم إضافات مهمة حول أنهار المغارب، فزيادة عن النقاط التي ذكرها ليون الإفريقي، فقد أضاف مارمول مجالات أخرى لاستغلال الأنهار، ومنها الإستغلال الفلاحي كالذي عرفته منطقة «سوس» الواقعة غرب

---

25 - مارمول (كاربخال)، إفريقيا، ج. 3، ص. 8.

26 - نفسه، ج. 2، ص. 364.

السكر»[27].

مملكة مراكش «فيتخذ منه السكان جداول يسقون بها حقول قصب السكر». وكذلك نفس الأمر بالنسبة إلى نهري تساوين اللذين «يسقيان السهول التي يمران بها بواسطة جداول تستخرج منها فينتج عن ذلك كمية من القمح والشعير والدخن والكندي وكثير من الخضر»[28] بالإضافة إلى الإنتاج الفلاحي، فقد ذكر مارمول استغلال المغاربة للأنهار في تركيز الطواحين التي تدار بمفعول ضغط الماء كالتي شاهدها بالقرب من مدينة مكناس بالمغرب الأقصى.

بصفة عامة مثّلت ضفاف الأنهار مراكز استقطاب للمجموعات القبلية، مثل استقرار «أولاد سعيد» حول وادي الشّلف بالمغرب الأوسط، وهي قبيلة كبيرة وثرية مثلما وصفها مارمول يتجاوز عدد مقاتليها حوالي ثلاثين ألف محارب من المشاة وألفين من الفرسان. واستقرار «بني عامر» حول وادي زيز بغرب مملكة تلمسان، وهو نهر غني بالأسماك.

في الخلاصة، إنّ المغاربة حاولوا الإستفادة من خيرات هذه الأنهار وتوظيفها في مجالات متنوعة في معاشهم. لكن هل حظيت درجة استغلال الأنهار برضاء الكاتبين ؟

عبّر ليون الإفريقي ومارمول كاربخال في أكثر من موضع عن إستغرابهما من عدم استغلال هذه الأنهار في عملية نقل الأشخاص والبضائع ممّا يمكن من تخفيض أسعار السلع التي كانت تنقل في مجملها عبر القوافل برًا. ولقد فسّر الحسن الوزان الفاسي «عدم الإقدام على إستغلال الأنهار في التنقل إلى قلة كفاية الأفارقة وخمول ذهنهم وقلة إقدامهم على العمل»[29].

ومهما يكن من أمر، فإنّ التقديم الجغرافي الذي خصّه ليون الإفريقي لوصف الأشكال التضاريسية المغاربية على هناته المعرفية[30]، والذي قد يبرر باقتصار الكاتب على توظيف ذاكرته وتجربته الذاتية لكتابة مؤلّفه، فإنّه تجاوز الوصف العام والسطحي للعناصر الطبيعية مثلما تورده مؤلّفات أدب الرّحلة، وخصّص الكاتبين

---

27 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، ج. 1، ص. 33.

28 - نفسه، ج. 1، ص. 34.

29 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 253.

30 - أشار المترجمان محمد حجي ومحمد الأخضر إلى بعض الهنات العلمية التي شابت وصف الكاتب للأنهار من حيث تحديد اتجاه السير، يمكن العودة إلى «وصف إفريقيا»، ج. 1، ص. 19.

الأول والتاسع لدراسة الجانب الطبيعي بالمنطقة، مما يبرهن على قناعة الكاتب بضرورة دراسة المجال الطبيعي للحصول على فهم أفضل لخصوصيات المجتمعات، تكون الإنسان ابن بيئته. كما قدم الكاتب من ناحية ثانية قراءة جديدة – للمتلقي الأوروبي – حول المكونات الطبيعية لبلاد المغرب. وهي مكونات متنوعة وثرية قادرة على توفير ظروف ملائمة لظهور عمران بشري وتكوّن الدول، على خلاف ما صورته المصادر القديمة من تمثلات حول قساوة العوامل الطبيعية بالمنطقة التي تعيق إنتاج أشكال طبيعية للحياة.

أما بخصوص مارمول كاربخال وعند تناوله للجانب الطبيعي لمنطقة المغارب ورغم بعض الإضافات المعرفية – التي نوّهنا بها في الفقرة السابقة – فإن إدراج هذا العنصر يبقى من باب المحاكاة لما خلّفه الحسن الوزان الفاسي ليس إلاّ.

II. عناصر الثقافة المادية:

عناصر "الثقافة المادية أو الحضارة المادية -La vie matérielle" كما سمّاها فرناند بروديل في مؤلّفه «Civilisation matérielle: Economie et capitalisme» والتي عرّفها كالآتي "وهي الناس والأشياء، وهذه الأشياء هي ما يحتاجه الإنسان وما يتعلق بوجوده الطبيعي"[31].

أمّا عناصر الحياة المادية التي ذكرها الكاتبان، فهي متعدّدة ومتنوعة، لذلك آثرنا تصنيفها إلى أربعة مجالات. المجال الأول مجال الغذاء، والمجال الثاني مجال اللباس وأدوات الزّينة والمجال الثالث مجال السكن والمنشآت العمرانية والمجال الأخير هو مجال أدوات الإستعمال اليومي.

أ. الغذاء:

غذاء المغاربة وطعامهم من المواضيع التي لقيت اهتمام الكاتبين في مؤلّفيهما، حيث دققا الوصف في العوائد الغذائية المغاربية سواء أكانت في الأوساط الحضرية أو البدوية والجبلية،أو حسب الإنتماء الإجتماعي أي وصف النظام الغذائي عند الأعيان وعند عامة الناس.

31-Braudel (Fernand), *Civilisation matérielle: Economie et Capitalisme*. Armand Colin. Paris,1979 tome I, p.115.

إنّ الزّخم المعرفي الذي نجده في هذين المصدرين – مقارنة مع المصادر الأخرى المعاصرة لهما – قد يفسّر سبب لجوء عدد كبير من الباحثين المهتمّين بهذا الصنف من المواضيع إلى مصدري «وصف إفريقيا» و«إفريقيا».

أ. مصادر الأغذية الرئيسية:

قبل التّطرق إلى ذكر العادات الغذائية وأنماطها، يبدو أنّه من المفيد تحديد قائمة المواد الأساسيّة التي تنتجها المنطقة والتي تستعمل كمصادر رئيسية للغذاء. وهي في المجمل منتوجات محلية الإنتاج متأقلمة مع العوامل المناخية المتاحة. فقد اقتصر الغذاء العادي للمغاربة على عدد قليل من المواد الأساسية والمتمثلة في القمح والشعير والزيتون وزيت الزيتون وزيت الهرجان[32] والحليب والزبدة والتمر والتين.

كلّ هذه المواد محلية الإنتاج وتكاد المنطقة لا تحتاج إلى توريد كميات إضافية ما عدا القمح، الذي كان ينتج بأقلّ وفرة من الشعير ويباع بأغلى ثمن. لذلك فقد كان الشعير يحل محلّ القمح نظرا لكونه في متناول عامة المستهلكين خصوصا بمجال إفريقية، حيث ذكر الحسن الوزان الفاسي واقعة أحرجته عند تعرّضه لوصف مدينة المنستير، مفادها أن أحد كبار موظفي الدولة أعلم الكاتب تلقيه سنوّيا كميات وافرة من الشعير نظير خدماته. فظن ليون الإفريقي أنها مخصصة لعلف الخيول والحال أنها تستخدم كغذاء لسكان المنطقة ممّا أحرج ذلك الموظف[33]. وأكّد ابن خلدون بدوره في مقدمته أنّ «الشعير والزيت هما المادتان الأكثر تداولا في غذاء المغاربة[34]».

لقي النظام الغذائي في إفريقية وفي مجال المغارب عموما، اهتمام عدد كبير من الباحثين ومنهم المؤرّخ «روبار برنشفيك –Robert Brunschvig» الذي أشار إلى أنّ النظام الغذائي عند البدو الرحل كان يرتكز أساسا على مشتقات الحليب، كالزبدة والسمن واللبن[35].

---

32 – وهو زيت كريه الرائحة يستخرج من أشجار شائكة تثمر حبا كثيرا يشبه الزيتون، يستعمل في الطبخ والإنارة خصوصا في مملكة مراكش، أنظر: وصف إفريقيا، ، ج. 1، ص. 96.

33 – للعودة إلى تفاصيل الواقعة أنظر: وصف إفريقيا، ج. 2، ص. 84.

34 – ابن خلدون، المقدّمة، مصدر سابق، ص. 104.

35 – برنشفيك (روبار)، تاريخ افريقية في العهد الحفصي من القرن 13 م إلى نهاية القرن 15 م، ترجمه إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ج. 2، ص. 281.

إنّ دراسة العادات الغذائية في تونس والمجال المغاربي لم تقتصر على المؤرخين فحسب، بل إنّ بعض الأطباء الذين عاشوا في المنطقة خصوصا أثناء فترة الإحتلال الفرنسي، قد ركّزوا بحوثهم على الأنماط الغذائية بالمنطقة لما لها من علاقة مباشرة بصحة السكان. ومن هؤلاء الأطباء نجد «أرنست قوستاف قوبار Grobert Ernest Gustave»[36] الذي أكد أنّ المصادر الرئيسية للأغذية التونسية والمغاربية عموما، هي ذات المصادر المتوسطية، والمتمثلة في الحبوب (قمح وشعير وذرع) إضافة إلى الخضراوات الطازجة أو الجافة، أما بالنسبة إلى الزيوت فقد تكون زيوتا نباتية مثل زيت الزيتون أو حيوانية ناتجة عن تذويب الزبدة والسمن أو شحوم الذبائح[37].

ب. النظام الغذائي في الوسط الحضري:

تميّز المطبخ الحضري بثرائه وتنوّعه وصفائه خصوصا عند الأعيان، على عكس النظام الغذائي في القرى الجبلية والبوادي الذي كان يخضع للضرورات ويميل إلى الكفاف حيث عانى السكان نقصا في الغذاء وخضوعًا متواصلا لتهديدات خطر الجوع.

- **غذاء أعيان الحواضر:**

بالنسبة إلى غذاء أعيان الحواضر فقد وصف مارمول كاربخال طعام أحد ملوك المغرب الأقصى وحاشيته فذكر «يقدم الطعام العادي في قصع كبيرة عالية لامعة مليئة بطعام شهي لذيذ، مصنوع من خالص الدقيق المدهون بالسمن وهي على شكل حبات تشبه الدقيق (الكسكسي)، تطهي في آنية مثقوبة، توضع على قدر يطبخ فيه اللحم، ويساعد البخار على طهيه، وإذا صار دافئا ناضجا دهن بالسمن، بعد أن يدهن جيدا يطرح في القصعة ويصب عليه مرق القدر مع اللحم والخضر،.. ذلك هو الغذاء العادي لهذا الأمير مرتين في اليوم. ويقدّم إليهم، علاوة على ذلك، لحم الضأن والدجاج المحمر المقطع قطعا صغيرة بالسمن

---

36 - وهو طبيب فرنسي عاش في البلاد التونسية في النصف الأول من القرن الماضي اهتم بالنظام الغذائي بتونس في علاقته بالأنظمة الغذائية المغاربية والمتوسطية، ألف كتاب بعنوان «Usages et rites alimentaires des Tunisiens» صدر في وثائق معهد باستور بتونس، الجزء 29، سنة 1940.
37 - Gobert (E.G.), *Usages et rites alimentaires desTunisiens*, Op. cit., p. 58.

والتوابل، فيأكلون هذه القطع المصبرة مباشرة بالخبز الرطب أو المقليات... وفي الختام يأكلون كمية كبيرة من التمر أو الفواكه، لكن لا يقدم إليهم كشراب سوى الماء أو اللبن الحامض، لأنهم لا يشربون الخمر قطعا جهارا"[38].

إنّ وصف مارمول لطعام أحد ملوك المغرب فيه إحالة على طعام أشتهر به المغاربة والمعتبر بمثابة "الطعام الوطني"[39] بالنسبة إلى إفريقيا الشمالية على حد تعبير روبار برنشفيك. وهو طعام الكسكسي الذي يصنع من السميد المطبوخ بالبخار والمسقى فيما بعد بالحليب أو المرق. وهو غير معروف في المشرق، إذ كان يفتقده الحجيج الإفريقيون أثناء إقامتهم في الحجاز. فمن بين الكرامات المنسوبة إلى وليّ من أولياء تونس في القرن الخامس عشر، أنه قدّم بشكل سحري صحن كسكسي بالسمن ولحم البقر والكرنب، إلى أحد مواطنيه الذي اشتهى في مكة فجأة أن يتذوق من جديد ذلك "الطعام الوطني"[40].

إنّ إعداد طعام الكسكسي يتطلب إعداد مادة الكسكسي في مرحلة أولى وذلك بتحويل سميد القمح إلى حبات متقاربة الأحجام، يتمّ عرضها إلى الشمس ليجف ثم يتم الشروع في طبخه وبذلك فإن إعداد هذه الوجبة يتطلب بعضا من المهارات لدى المغربيات. كما أضاف أرنست غوبار في موضوع طهي هذا الطعام أن الكسكسي هو الطعام الوحيد في المتوسط الذي يتمّ طهيه بالبخار وليس بحرارة النار مباشرة[41].

وطعام الكسكسي طعام معتاد لفئة الأعيان ومؤشّر على حدّ أدنى من الرفاهة لأنه ليس دائما في متناول بقية الفئات الإجتماعية الأخرى.

وللتفريق بين طعام الأغنياء والأعيان وطعام عامة الناس ذكر ليون الإفريقي أنه "من عادة الناس في التغذية أن يتناولوا اللحم الطري مرتين في الأسبوع، لكن الأعيان يأكلونه مرتين في اليوم حسب شهيتهم"[42]. فما لا شك فيه أنّ اللحم أكلة يومية لدى الفئات الثرية لكن يقتصر استعماله على المواسم والمناسبات لدى الفئات العامة وذلك بسبب إرتفاع سعره.

---

38 - مارمول (كاربخال)،إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 177 - 178.

39 - برانشفيك (روبار)،تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، ج. 2، ص. 283

40. Gobert (E. G.), Usages et rites alimentaires des Tunisiens, Op. cit., p. 55.

41. Ibid., p. 55.

42 - الوزان الفاسي (الحسن)،وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 252.

* غذاء عامة الناس:

من العادة أن صنف الغذاء يحيل مباشرة إلى الصنف الاجتماعي لصاحبه، وهذا ما يتفق مع قولة فرناند بروديل «قل لي ماذا تأكل، سأقول لك من أنت «Dis-moi ce que tu manges, je te dis ce que tu es»[43].

فعند دراسته للأنظمة الغذائية في العالم في الفترة الممتدة ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، توصّل الكاتب إلى استنتاج مفاده أنّ جلّ الشعوب تميل إلى الغذاء النباتي أكثر من الغذاء الحيواني بسبب انخفاض تكلفة الأول وارتفاع سعر الثاني. وهو ما أشار إليه الكاتبان، فقد بيّن ليون الإفريقي أنّ عامة الناس في مدينة فاس لا يتناولون اللحم إلاّ مرتين في الأسبوع. وأشار مارمول أنّ «جميع الذين يطبخون يأكلون الكسكسي مرة واحدة في اليوم لأنه رخيص الثمن وبصفة عامة في جميع مدن بلاد البربر»[44].

فالحصول على الغذاء في الحواضر والمدن المغاربية بصفة يومية ومنتظمة يبدو أنه لم يكن بالأمر اليسير. وهي ظاهرة أشار إليها أيضا بروديل لدى المجتمعات الفرنسية والأنقليزية والإسبانية، حيث يضطرّ المزارعون لبيع محاصيلهم من القمح للحصول على حبوب أقل قيمة، فكانوا يبحثون عن توفير الكميات الغذائية دون مراعاة للنّوعية أو للجودة. فعسر الحصول على الغذاء بالمغارب والذي يصل أحيانا إلى انعدامه كثيرا ما يتحوّل إلى مجاعة بسبب «أعمال التّخريب التي يقوم بها عادة البدو الرحل وظهور الجفاف بعد كل ثلاث أو أربع سنوات، قد كانت تتسبب في مجاعات رهيبة لا يستطيع وضع حدّ لها، لا الواردات الأوروبية ولا المواد الغذائية التي يوزعها السلطان، وعندئذ يستغل البشر والحيوان أكثر من أي وقت مضى، الأعشاب حتى التي ليست لها أية قيمة غذائية»[45].

رصد ليون الإفريقي أطعمة عامة الناس في مدينتي فاس وتونس في الأوقات العادية فذكر «أن سكان مدينة فاس يتناولون ثلاث وجبات في اليوم، وجبة خفيفة جدّا في الصباح مركبة من خبز وفواكه وحساء سائل من دقيق القمح،

---

43 - Braudel (F.), *Civilisation matérielle : Economie et Capitalisme*, Op.cit., tome 1, p.115.

44 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 178.

45 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 285.

ويأخذون في الشتاء بدل الحساء رغيفا من حنطة، محشوا بلحم مملح ينضج معه، ويتناول عند الظهر أيضا أكلا خفيفا كالخبز والسلطة والجبن والزيتون، لكن هذه الوجبة تكون في الصيف أكثر تغذية، ويتناولون في المساء أشياء خفيفة كذلك كالخبز مع البطيخ أو العنب أو اللبن، لكنهم في الشتاء يأكلون اللحم المطبوخ مع طعام يسمّى الكسكسو»[46].

بالنسبة إلى مدينة تونس، فيبدو أنّ النظام الغذائي كان أسوأ مما عليه بمدينة فاس فذكر الكاتب «أنه من عادة التجار والصناع وغيرهم من سكان المدن أن يتناولوا في النهار طعاما خشنا من دقيق الشعير المزوج بقليل من الماء الخاثر كالصمغ يضاف إليه القليل من الزيت أو عصير الليمون الحامض أو البرتقال يحتسون هذا العجين نيّئا قليلا دون مضغ ويسمونه «البسيس» وهو كريه، وهناك سوق لا يباع فيه غير دقيق الشعير لصنع البسيس»[47]. كما ذكر الكاتب نوعا آخر من الغذاء والذي اعتبره أجود من البسيس ويسمى البازين وهو «عجين خفيف يطبخ في الماء، فإن نضج جمع في إناء، ويسقى بالزيت ومرق اللحم ويبلع دون مضغ»[48].

هذان الطعامان المتداولان في مدينة تونس هما الأكثر شيوعا في كامل المجال الإفريقي إلى حدود مدينة طرابلس، لم يجدا استحسان ليون الإفريقي لأنهما أغذية تتكون أساسا من دقيق الشعير والذي اعتبره الكاتب غذاء الخيول وليس غذاء آدميًا.

إجمالا فإنّ الحسن الوزان الفاسي لم يذكر جميع الأصناف الغذائية الرائجة في المدن المغاربية، لكن من المؤكد أنّ هنالك أصنافًا أخرى من الأطعمة والتي تتناول في المناسبات الخاصة والعامة والتي مثّلت فرصة للخروج عن المألوف والقطع مع الرتابة الغذائية.

جـ . النظام الغذائي بالقرى الجبلية والبوادي:

تعرّض ليون الإفريقي ومارمول كاربخال للأنماط الغذائية في الجبال والبوادي في أكثر من موضع والتي يمكن تلخيصها في العناصر الأربعة التالية:

---

46 - الوزّان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 252.

47 - نفسه، ج. 2، ص. 76.

48- نفسه، ج. 2، ص. 76.

ــ الخاصية الأولى، وهي أن كلّ إقليم يقتات مما ينتجه داخل مجاله، فقلّما يستهلك القمح في إقليم منتج للشعير على غرار إقليم «حاحا» في مملكة مراكش أو قرى الساحل التونسي، وذلك بسبب الضعف الكمي للمنتجات الفلاحية المتبادلة بين الأقاليم نظرا لفقدان السبل والطرق التجارية للأمن ولارتفاع أسعار المواد الفلاحية المتبادلة بسبب دفع التجار لمعاليم الخفارة والعبور وبطء وسائل النقل ومحدوديتها.

ــ الخاصية الثانية، هي ميل سكان الجبال والبوادي إلى استهلاك الأغذية على حالتها الطبيعية دون طبخ مثل استهلاك الحليب والزبدة والعسل والفواكه. هذه الخاصية كان قد ذكرها ابن خلدون في مقدمته بقوله: «وأما أقواتهم (سكان البوادي) فيتناولونها بيسير علاج أو غير علاج البتة إلا ما مسّته النار»[49].

ــ الخاصية الثالثة، هي الإعتماد المكثّف لسكان البوادي والجبال على مادة الشعير كمادة أساسية للغذاء بعد أن يحوّل إلى خبز أو عصيدة وهي من الأطعمة الأكثر تداولا في الأرياف وبوادي المغارب، إذ أشار بوردال أنّ «العصيدة – La Bouillie» طعام «عالمي» يعود وجودها إلى العهود القديمة عند جلّ الشعوب الأوروبية ولا تزال شائعة الإستهلاك[50].

ــ الخاصية الرّابعة، هي استهلاك بعض القرى والمدن الساحلية أو النهرية لمادة السمك فمثلا انتشر استهلاك سمك السردين على السواحل الشمالية للمغرب الأقصى، وسمك السبارس بمدينة صفاقس، وسمك الشابل بالمناطق المشرفة على الأنهار الكبرى مثل ضفاف نهر السبو أو أم الربيع ووادي الشلف وغيرها.

وعلى العموم، فإنّ أطعمة البوادي والقرى الجبلية أقل تنوّعا من أطعمة المدن والحواضر، فغذاء تلك المجموعات يميل إلى الكفاف مما يعكس عسر الحصول على الأغذية والصراع اليومي لهؤلاء الناس من أجل حفظ البقاء وضمانه. وللتعامل مع هذه الوضعية الصّعبة يلجأ سكان البوادي والقرى الجبلية مثلهم مثل سكان الحواضر إلى تخزين بعض المنتوجات المحلية في فترات الإنتاج.

---

49 – ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص. 135.

50 - Braudel (F.), *Civilisation matérielle : Economie et Capitalisme*, Op. cit., Tome 1, p. 120.

د. الخبز: أصنافه وأسعاره:

الخبز هو الغذاء الأكثر شيوعا والأكثر استهلاكا في مجال المغارب وخصوصا في الأوساط الحضرية يصنع في العادة من سميد القمح أو الشعير بالخميرة أو بدونها ويطهى في أفران طينية في القرى والبوادي وفي أفران عمومية (الكوشة) في المدن[51].

ويصنّف الخبز إلى عدة أصناف، فالجيد مصنوع بالسميد هو غذاء الخاصة والرديء المعمول من الفتات المختلط المسمّى بالدقاق أو الخبز الأسمر غير النقي الذي يطلق عليه التسمية الفارسية «الخشكار» هو بدون شك طعام الفئات الشعبية[52].

أبدى ليون الإفريقي إعجابه بخبز مدينة تونس فذكر «إنّ الخبز بتونس في غاية الجودة، أبيض مخبوز كما يجب إلاّ أنه لا يصنع من الدقيق فقط بل يخلط بالسميد ويعالج بكامل العناية»[53]. هذا «الخبز الأبيض –Le pain blanc»، يعتبره برودال من أفضل أنواع الخبز حيث يكون باهظ الثمن في المدن الأوروبية، إذ لا تتجاوز نسبة الأوروبيين المستهلكين لهذا الصّنف من الخبز نسبة 4 %، أمّا البقية فهم يستهلكون أصنافًا أخرى من الخبز أو من الأطعمة الأقل تكلفة[54].

أمّا بخصوص أسعار هذه المادة، ورغم أهمية الخبز في غذاء سكان المنطقة، إلاّ أن الكاتبان لم يتطرقا إلى هذه المسألة، ما عدا استغراب ليون الإفريقي من ارتفاع سعر الخبز بمدينة تونس عند مروره بها سنة 1516 والذي قدره بأربع أوقيات[55]. ولقد فسّر الكاتب سبب ذلك بقوله هو «نا تج عن كون السكان لا يستطيعون زرع الأراضي المجاورة لتونس خوفا من تعسف الأعراب، فيجلب القمح من بعيد، من أربس وباجة وخصوصا من عنابة»[56]. فندرة القمح هي سبب ارتفاع سعر مادة الخبز وهو ما شرحه برودال بقوله «إن المدن التي لا تسيطر على

---

51 – برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 283.

52 – حسن (محمد)، **المدينة والبادية**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 800.

53 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 76.

54 - Braudel (F.), *Civilisation matérielle : Economie et Capitalisme*, Op. cit., Tome 1, p. 110.

55 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 75.

56 – **نفسه**، ج. 2، ص. 75.

الأقل على مجال ما بين 20 أو 30 كلم من فحوصها فإنها تتعرّض إلى صعوبات في تأمين حاجياتها الغذائية[57]، وهو حال مدينة تونس في النصف الأول من القرن السادس عشر.

هـ- المناسبات الخاصة والعامة فرصة لتنويع الأطعمة:

على غرار بقية شعوب العالم، حددت المجتمعات المغاربية بعض التواريخ والمناسبات التي تحتل مكانة في نفوسهم وذاكرتهم، فتواضعوا على الإحتفال بها وتقديسها. هذه المناسبات قد تكون مناسبات عامة تتخذ في أغلب الأحيان احتفالاتها طابعا دينيا مثل عيد الأضحى أو عيد الفطر أو ذكرى مولد النّبي أو مناسبات خاصة مثل حفلات الزواج أو الختان أو الولادة وغيرها.

ولهذه الإحتفالات أدوار اجتماعية مهمّة، فخلال تلك المناسبات يجتمع الناس ليمارسوا جملة من الطقوس بشكل جماعي مما يسهم في خلق لحمة بين مختلف الأفراد ويزيد سكان الحي أو القرية أو القبيلة تضامنا واتفاقًا على وحدة المصير. فقد بيّنت سهام الدبابي الميساوي في كتابها «الطعام والشراب في التراث العربي» دور الإحتفالات في حياة الناس فذكرت «ينتشل الحفل الإنسان من الرتابة العادية إلى زمن خارق وينقله من حياة تعب يضني المرء ويرهقه ويوهنه ويبليه كما يبلى الثوب ويتآكل ويتبدل إلى زمن لعب وراحة وتحرر من القيد، زمن يتحمّس فيه الناس وتتقد انفعالاتهم وتفيض أحاسيسهم، فيكون الغليان المجدد للفرد والمجتمع، يكبر كلّ شيء في الحفل ويعظم فيتوفّر الطعام والشراب ويبذل المال ويبذر ويفرط في الأكل والشرب وتلتف الجماعات حول الموائد في مؤانسة لذيذة وألفة عجيبة[58]».

فبخصوص الإحتفالات العامة عند المغاربة، فقد اكتفى ليون الإفريقي بذكر احتفالات أهل مدينة فاس بليلة ميلاد المسيح معلّلا إحجامه عن ذكر بقية المناسبات الدينية التي كان المغاربة يحتفلون بها، لأنه أفردها بباب خاص في كتابه «الشريعة والعقيدة الإسلامية» وهو مؤلّف لم يسلم من الضّياع.

---

57 - Braudel (F.), *Civilisation matérielle : Economie et capitalisme*, op.cit., Tome 1, p. 120.

58 - الدبابي (سهام الميساوي)، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس، 2008، ص. 889.

ففي حفلة ليلة ميلاد المسيح يتناول الناس «نوعا من ثريد مصنوع من خضر متنوعة كالكرمب واللفت والجزر وغيرها ويطبخون عدّة أنواع من الخضر مجتمعة على حالها دون تقطيع كالفول والحمص وحبوب القمح، ويأكلون هذا الطعام في تلك الليلة كما لو كان حلوى لذيذة»[59]. فاحتفال أهل فاس بليلة عيد ميلاد المسيح هو برهان عن ذلك الإنصهار الإجتماعي والديني المتميز بين المسلمين والأقليات المسيحية والذي انعكس في إقدام عامة الناس على إحياء الحفلات سواء أكانت إسلامية أو مسيحية دون التفريق بينهما ودون وعي بدلالة كل حفل، ولكن تبقى فرصة للقطع مع المألوف والخروج عن السير الروتيني اليومي.

ومن الإحتفالات الخاصة التي حظيت باهتمام ليون الإفريقي، نجد الاحتفالات التي تقام بمناسبة الزواج، فتُقدّم للمدعوين أصناف متنوعة من الأطعمة وخصوصا «الفطائر والمشوي والعسل»[60]. حيث نبّه الكاتب إلى أنّ ولائم حفل الزواج هي فرصة لتناول المغاربة للحم المشوي، لأنّهم تعوّدوا أكل اللّحم المطبوخ في الأيام العادية. وتعدّ الولائم بمعدل خمس مرات في كل زيجة، ثلاث مرات في منزل والد العريس ومرّتين في منزل والد العروس.

من الحفلات الخاصة الأخرى، ذكر الكاتب عادة ختان الأولاد والذي يكون في اليوم السابع لميلاد الطفل، حيث تقام وليمة للمدعوين. لكن الكاتب سكت عن وصف مكونات الأطعمة لهذه المناسبات.

ولمزيد التفصيل في أطعمة المناسبات فقد ذكر روبار برنشفيك بعض الأطعمة التي تصنع في أوقات محددة من السنة الهجرية أو بمناسبة بعض الأحداث العائلية البارزة، مثل العصيدة المصنوعة من دقيق الحنطة والزبدة والعسل والتي كانت تقدم للنوافس، ثم أصبحت في أواخر القرن 7 هـ/ 13 م مرتبطة بالإحتفال التقليدي المعروف باسم «العقيقة» أي قص شعر الوليد، وذكر الكاتب أيضا «الرفيس» أو «الرفيسة» وهو طعام مصنوع من دقيق الحنطة والتمر وبعض التوابل المتميّزة، وقد كان أحد شيوخ القيروان في القرن 8 هـ/ 14 م يقدم ذلك الطعام في شهر شعبان من كل سنة إلى تلامذة زاويته[61].

---

59 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 258.

60 - نفسه، ج. 1، ص. 254.

61 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 284.

ومن الأطعمة التي كانت رائجة بمدينة تونس في العهد الحفصي ذكر الكاتب طعام «الدويدة» المصنوعة من فتائل العجين ولحم الدجاج، والتي يتناولها الناس يوم عاشوراء، كما كان يصنع سكان مدينة تونس النقانق أو «المرقاز» خصوصا في مناسبة عيد الأضحى، وقد كان الناس لا يتأخرون آنذاك عن أكله يوم أول ماي[62]. أما الحلويات المنزلية أو التجارية فقد كانت تتمثّل في «الكعك» وفي أنواع مختلفة من القطائف، وهي السفنج والفطيرة والجردق (الجمع جرادق) والزلابية والقروض، وهو نوع من الحلويات المصنوعة من السميد والتمر والعسل والبهارات، ومقلية في الزيت[63].

وذكر الباحث محمد حسن عند دراسته للأطعمة المتناولة في المناسبات الخاصة لدى العائلات المغاربية «أنّ الذبائح [تمثل] القاسم المشترك لكل هذه الأطعمة التي كانت تحضر لأغراض أخرى في بعض الأحيان، منها التفاخر أو الإمتنان أو التقرّب لأصحاب الجاه»[64].

خلاصة القول، فإنّ المناسبات العامّة والخاصّة هي فرصة لعامة الناس لتناول أطعمة متنوعة تختلف عن الأطعمة اليومية في الأوقات العادية، وهي أيضا فرصة لتناول كميات أوفر من الكمّ المعتاد.

و. العادات الغذائية وطقوس الأكل:

توصّل الطبيب والأنتروبولوجي الفرنسي أرنست غوبار عند دراسته العادات الغذائية التونسية إلى استنتاجين، الأول مفاده أنّ العادات الغذائية المغربية هي أساسا عادات متأصّلة ضمن إطار ثقافي بربري لم تشهد تحولات مهمة رغم تواتر التحولات السياسية وتعاقب الحضارات. والإستنتاج الثاني يحيل إلى انفتاح المطبخ البربري على محيطه المتوسطي.

بالنسبة إلى العادات الغذائية، فقد أشار الكاتب إلى عادة بربرية تمكّن السكان المحليين من الصمود أثناء وقوع المجاعات وحلول المساغب، هذه العادة هي

62 - نفسه، ج. 2، ص. 284.
63 - نفسه، ج. 2، ص. 285.
64 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، مرجع سابق، ج. 2، ص. 801.

المغاربة في العادة
تخزين الأطعمة والتي تسمّى أيضا «العولة»، حيث يخصص المغاربة في العادة ركنًا من المنزل أو غرفة تسمّى «بيت العولة» أو بيت «المؤنة» أو «المونة» تخصص لوضع الجرار المعبأة بأصناف عدة من الأغذية ومنها «القديد» وهو اللّحم المملّح الذي يقدد بعد ذبح أضحية العيد والسمن والعسل والزيت والأسماك المجففة في المناطق الساحلية والمحمص والكسكسي والشعير والتين المجفف (الشريحة) والتمور خصوصا لدى القبائل البدوية والقرى الواحية.

أثارت مسألة العولة جدلا بين الفقهاء باعتبار تخزين الأطعمة هو عمل «مناف للثقة التي يجب أن يضعها المؤمن بالله»[65]، إلاّ أن بعض الفقهاء أجازوا تخزين المؤونة على أن لا يتجاوز الإدخار لعامين اثنين[66]. هذه العادة البربرية كانت سائدة في مدن المغارب وأريافها مثلما سادت عالم الحضارة الإغريقية وغيرهم من المجموعات البشرية الأخرى المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وهو إجراء إحترازي من قبل سكان المنطقة لتجاوز صعوبات فصل الشتاء ولتدارك صعوبات السنوات العجاف، و«بفضل العناية التي يولونها إلى خزن الحبوب وإعدادها في أشكال تسمح بحفظها على أكمل وجه واستعمالها برمتها قد توفّقوا إلى صيانة جنسهم»[67].

وبالنسبة إلى أصناف الأطعمة، فقد بيّن غوبار أنّ الأطعمة الحالية للبلاد التونسية والمجتمعات المغاربية هي في أغلبها بربرية، وأن المطبخ المغاربي حافظ على عاداته ولم يتعرّض إلى تحوير مهمّ ما عدا تحريم استهلاك الخمر ولحم الخنزير بعد الإنتشار الإسلامي، وإدخال بعض المنتجات الفلاحية الأمريكية مع الهجرات الموريسكية مثل مادة البطاطا والذرة.

الأطعمة المغاربية ذات الأصل البربري، لم تكن أطعمة متفرّدة في العالم المتوسطي فطالما اشتركت الشعوب المتوسطية في المصادر الرئيسية للأغذية مثل الحبوب التي تستهلك في شكل خبز أو حساء، إضافة إلى الخضروات وزيت الزيتون وأحيانا اللحوم والأسماك، فإنّ الأطعمة والأطباق كانت بدورها

65 - برانشفيك (روبار)، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، مصدر سابق، ج. 2، ص. 286.
66 - نفسه، ج. 2، ص. 286.
67 - Gobert (E. G.), *Usages et rites alimentaires des Tunisiens*, Op. cit., p. 113.

متشابهة. فقد بيّن غوبار أنّ «الدشيشة» أو «الفريك» بتونس يسمّى عند اليونانيين بـ Alphiton وأنّ البازين يسمى عندهم Mazes. أما العصيدة في المجال المغاربي فهي تسمّى بـ Puls عند اللاتينيين، والبسيسة فهي Gofio في جزر الكناري»[68].

وبخصوص عادات المغاربة وطقوسهم في الأكل، فقد خصّ الكاتبان هذه المسألة ببعض الأسطر، لوصف طرق تناول المغاربة للأكل سواء عند الأعيان أو في صفوف عامّة الناس، فقد وصف ليون الإفريقي مشهد تناول الملك وحاشيته لوجبة الغداء بمدينة فاس فذكر «يأكلون على الأرض على موائد منخفضة بدون فوط أو أغطية من أي نوع ولا يستعملون أية أدوات غير أيديهم، وإذا أكلوا الكسكسو [كذا] تناوله جميع المدعوين في صحن واحد بدون ملاعق ويكون المرق واللحم معا في قدر من فخار، يتناول كل واحد منها قطعة اللحم باليد وينهش منها بالأسنان قدر المستطاع، إنهم يسرعون في الأكل ولا يشرب أحد منهم قبل أن يشبع»[69].

أمّا مارمول فقد وصف طقوس الأكل عند الفاسيين كالآتي: «إذا ما أرادوا الأكل جلسوا على الأرض نساء ورجالا، وإذا وضعت القصعة وسطهم أخذ كل واحد منهم مما يليه أعني باليد اليمنى معتقدين أنّ الأكل باليسرى خطيئة قاتلة لأنهم يستعملونها عندما يستنجون ولا يسمح لهم دينهم أن يأكلوا بالملاعق ولا يستعملون سماطات أو فوطا ولا حتى مناديل»[70].

ما يمكن استنتاجه من هذين العرضين لطقوس الأكل هو اشتراك جميع الفئات الإجتماعية المغاربية، سواء أكانت الفئات الثرية والأعيان أو فئة العوامّ في الجلوس على الأرض عند تناول الأطعمة، وهي عادة بربرية قديمة طبعت ثقافة السكان المحليين على عكس ما يدّعي بعضهم أنّها عادة اقترنت بالإنتشار الإسلامي في مجال المغارب إسوة بعادة النّبي في الأكل.

طريقة جلوس المغاربة للأكل أثارت استهجان الحسن الوزان الفاسي لمّا قارنها بالعادات الأوروبية واستنتج أنّ «طريقة العيش التي يسلكها نبلاء أوروبا تبدو

68 - I bid., p.204.

69 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 253.

70 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 22.

عيشة الأفارقة بتبسة [كذا]، لا من قلة كمية الأغذية فحسب ولكن من الخشنة»[71]. فاستنتاج ليون الإفريقي يثير فعلا الإستغراب، خاصة وأنه ابن البيئة المغاربية، وهو على إطلاع بثقافتها التي تميل إلى البساطة والتقشف، لكن يبدو أنّ تناول ليون الإفريقي لهذه المسألة قد كان تناولا بمنظار أوروبي محض يميل إلى ذلك التصنيف الإجتماعي الثلاثي، حيث يتّسم كلّ صنف بجملة من السّلوكات والطّقوس التي تميّزه عن الصنف الآخر.

ما يمكن استنتاجه في نهاية هذا العرض أن الطعام المغربي بربري الإعداد والطقوس متوسطي المذاق، متنوّع الأصناف، وسيلة لحفظ النوع خصوصًا لدى الفئات الهشّة وأهالي البوادي وسكان الجبال.

2. اللّباس وأدوات الزّينة : بين الضّروري والتّأنق

أثارت مسألة اللّباس في مجال المغارب اهتمام الكاتبين، فلئن تناولا هذا الموضوع بالتفصيل والإستفاضة في التحليل والتّوقف عند خصوصيات لباس أهل المدن على غرار لباس الفاسيين أو سكان مراكش وتلمسان وتونس. فإنّ الإهتمام بلباس أهل البادية والجبال كان اهتماما مقتضبا.

فوصف لباس سكان المغارب كان مبثوثًا في مواطن مختلفة بالمؤلفين، وكثيرا ما يتكرّر ذات الوصف للباس سكان القرى والمدن في نفس الإقليم أو المملكة. لذا لخّصنا أبرز المعطيات الواردة حول موضوع اللباس في ثنائيتين اثنتين، الثنائية الأولى تمثّلت في تمايز لباس الأعيان عن لباس العامة والثانية هي اختلاف اللباس الحضري عن اللباس البدوي والجبلي.

أ . لباس الأعيان ولباس العامّة:

يختلف لباس الأعيان عن لباس عامة الناس في مستويات ثلاثة، وهي مكونات اللّباس ونوع الأقمشة و مصدر الملابس أي محلية أم مستوردة.

بالنسبة إلى مكونات اللّباس فقد شخّص ليون الإفريقي مكونات لباس الأعيان وكبار موظفي الدولة ورجال الدين فذكر أن «لباس أهل فاس من الأعيان يضمّ سترة ضيّقة جدّا لها نصف أكمام توضع فوق القميص وفوقها عباءة مخيطة

71 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 252.

من الأمام ويغطون كلّ ذلك ببرنس ويجعلون على رؤوسهم قلنسوة تشبه ما يضعه بعض الناس على رؤوسهم في إيطاليا ليلا دونما تغطية الأذنين ويلفون حول القلنسوة عمامة من كتان تدور مرتين حول الرأس وتمر تحت الذقن... أمّا عامة الناس فيلبسون السترة والبرنس لكن دون العمامة المذكورة ولا يضعون على رؤوسهم سوى تلك الطاقيات التي لا قيمة لها"[72].

وفي نفس هذا الموضوع أضاف روبار برنشفيك – بعد اطلاعه خصوصا على المصادر التي كتبت في القرن الخامس عشر ومنها رحلة أدورن إلى إفريقية– حول لباس سكان مدينة تونس، فذكر "كان عموم الناس يرتدون ملابس على حالة يرثى لها، وبعبارة أحسن، كادوا يكونون عراة، وحتى بالنسبة إلى الفئات الإجتماعية المتوسطة أو الرفيعة، التي تملك ملابس أكثر تنوّعا وأحسن جودة، فإنّ ثياب الرجال لا تتميز قط بالتأنق والبذخ المفرط وقد كان الناس يجددون ملابسهم بمناسبة الأعياد الدينية أو العائلية، ويبدو أن لبس الأقمصة والسراويل كان مقصورا على الأشخاص من ذوي المكانة المرموقة، مثل رجال الدين"[73].

الإختلاف الثاني والذي يتعلّق بنوع الأقمشة التي كانت متنوّعة الأصناف، نجد الأقمشة الصّوفية التي انتشرت خصوصا في الأوساط البدوية إضافة إلى الأقمشة القطنية والحريرية. ومع اتساع نطاق العلاقات التجارية مع المدن الأوروبية، دلج استعمال قماش الملف المستورد خصوصا لدى الأشخاص المترفهين رغم احتجاج بعض الشيوخ المتشددين على هذا الصّنف من الأقمشة بحكم مصدره الأوروبي. لكن في نهاية الأمر فرض قماش الملف نفسه في مصنوعات الملابس المحلية منذ منتصف القرن الثامن هجري/ 14 م. هذا التنوع في الأقمشة أكّده مارمول الذي أشار إلى تمايز لباس الأعيان عن لباس العامة من حيث نوع القماش ومن حيث شكل الألبسة فذكر أن"لباس النبلاء والاكابر يلبسون قمصانا من قماش كامبري من الحرير أو الجوخ الرفيع بضفائر وأزرار ذهبية وأكمام عريضة مفتوحة من الأسفل، كما يرتدون سترات وأردية صوفية مع أقمصة وسراويل من القماش الرفيع... ويرتدي العامة نفس اللباس لكنه ليس

72 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 251 – 252.

73 – برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ص. 289.

من الحرير ولا جوخ رفيع ويضعون كمعطف سترات من صوف رقيق يميل لونه قليلا إلى الزرقة والذين لا يملكون ما يشترون به سترات يتدثرون بعباءة[74].

الإختلاف الثالث في ألبسة الأعيان عن لباس العوام، هو إقبال الأثرياء والوجهاء على اقتناء الملابس المستوردة خاصة من المدن الإيطالية والإسبانية مثل «القلانس الأرجوانية» التي تحمل من قرطبة وطليطلة والملابس الجنوية التي كانت يقايضها التّجار الجنويين في ميناء القل بالجزائر نظير الشمع والجلود، وفي سكيكدة بالقمح وعنابة بالقمح والزبد والمرجان[75].

راجت الملابس الأوروبية خصوصا بالمدن الساحلية، والتي كانت من المرجع مستجيبة للذّوق المغاربي المحلي. وفي نفس السياق أشار ليون الإفريقي إلى نقل التجار الإيطاليين بعض الملابس المغربية الصوفية مثل البرنس نحو المدن الأوروبية، وهو ما يحيلنا إلى مسألة أخرى تستحق مزيد البحث وهي مسألة تطور الأذواق والموضة في مجال المغارب والمجال المتوسطي عموما، خاصّة في القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر. وهي فترة عرفت تطورًا كبيرا في حجم التّبادل التّجاري بين موانئ ضفتي المتوسط ومدنهما.

ب . اللّباس الحضري واللباس البدوي والجبلي:

اللّباس الحضري في مجال المغارب هو لباس متنوّع المكوّنات والأصناف والخصوصيات، بتنوّع الخامات الطبيعية المتوفرة وباختلاف الأذواق المحلية، لكنّ الغالب على اللباس الحضري خصوصا عند النسوة هو تجاوز ارتداء الملابس بغاية الحماية وإكساء الجسد للوصول إلى التأنّق والظهور بالمظهر الجيد وفق القيم الذوقية المحلّية.

فعدد الكاتبان أصنافًا عدّة من الملابس التي كست أجساد المغاربة. فبالنّسبة إلى الرجال، فقد ذكر الكاتبان العباءة والبرنس والسّراويل والسّترات وأغطية الرأس والنّعال.

---

74 -مارمول (كاربخال)، إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 176.

75 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 54 و55 و62.

ونظرا إلى الخصوصيات المناخية المغاربية، فإنّ تنوّع الألبسة يكون أكثر وضوحا في فصل الشتاء، نظرا للجوء المغاربة إلى تكثيف ارتداء أصناف مختلفة من الملابس والأردية بغاية الحماية من البرد والأمطار. فوصف ليون الإفريقي مكونات اللباس الشتوي للفاسيين فذكر "يرتدون في الشتاء ملابس من قماش الصوف المستوردة من الخارج، تتكون من سترة ضيّقة جدّا لها نصف أكمام توضع فوق القميص، وفوقها عباءة واسعة مخيطة من الأمام ويغطون كل ذلك ببرنس ويجعلون على رؤوسهم قلنسوة تشبه ما يضعه بعض الناس على رؤوسهم في إيطاليا ليلا، لكن بدون ما يغطي الأذنين، ويلفون حول القلنسوة عمامة من كتان تدور مرتين حول الرأس وتمرّ تحت الذقن. ولا يلبسون الجوارب في أقدامهم، ولا يغطون سيقانهم بشيء فوق الحذاء، اللهم ما كان من سراويل الكتان"[76].

فمن خلال عرض مكوّنات لباس الفاسيين، نلاحظ ذلك التشابه بين هذه العناصر وما يوجد ببقية الحواضر والمدن المغربية، فالعباءة الفاسية تكاد تكون بذاتها "الجبة" التونسية التي مثلت طيلة قرون لباس أغلب السكان والبرجوازية الصغرى والسلطان نفسه، وتتمثّل في "ثوب فضفاض مستطيل، تصنع من قماش ذوي ألوان مختلفة، وهي في أغلب الاحيان من "صوف خالص" أو من قماش يسمى السفساري يعمل من حرير وقطن أو من حرير وصوف"[77]. وبالنسبة للأطفال فقد كانوا يرتدون نوعا من الشال أو في الأرجح حزاما من القماش يسمى الشملة[78]، ولكن يبقى البرنس – ذلك الرداء البربري – الأكثر تداولا وتفضيلا لدى سكان المدن والأرياف على حد السواء. وهو رداء مصنوع من القماش الخشن أو الرقيق وله ألوان مختلفة من اللون الداكن الذي يميل إليه قسم كبير من السكان إلى الأحمر الأرجواني الذي مثّل اللون المفضل لدى السلاطين الحفصيين[79].

76 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 251 – 252.
77 – برانشفيك (روبار)، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، ج. 2، ص. 289.
78 – نفسه، ص. 292.
79 – نفسه، ج. 2، ص. 292.

فالبرنس هو لباس المغاربة في كلّ الجهات والأقاليم وأيضا هو لباس الأغنياء والفقراء على حدّ السّواء، فالفقراء قد يتنازلون عن بعض الألبسة لكن ذلك لا يكون على حساب البرنس[80].

بالنسبة إلى غطاء الرأس، فقد بيّن ليون الإفريقي أنّ أعيان القوم أكثر الناس اهتماما بغطاء الرأس على خلاف العوامّ والفقراء. فالوجهاء والأثرياء والعلماء يضعون على رؤوسهم ما تسميه المصادر العربية «قلنسوة» أو «شاشية» ويلفّون حولها عمامة من كتان تدور مرتين حول الرأس وتمرّ تحت الذقن، على خلاف عامة الناس الذين يكتفون بوضع «سوى تلك الطاقيات التي لا قيمة لها»[81].

وفي خصوص النّعال، يبدو أنّها تميل إلى الخصوصية والتميّز وارتباطها بالخامات الطبيعية المحلية المتاحة على خلاف بقية الأصناف الأخرى من الألبسة مثلما رأينا آنفا. فقد أشار كلّ من ليون الإفريقي ومارمول كاربخال إلى أصناف عدّة من النّعال والأحذية التي انتعلها المغاربة في القرن السّادس عشر، فذكر ليون الإفريقي انتعال أهل المنستير إلى نعال تصنع من «الأسل البحري»[82] والذي كان يسميه المحليّون «البوابيج»[83]. وانتعال أهل قفصة لأحذية مصنوعة من جلد الإبل عريضة حتى يمكنهم إصلاحها عدة مرات[84]. أمّا سكّان مدينة فاس فإنّهم يفضلون لباس «القباقب» في فصل الشتاء بسبب كثرة الوحل وقد وصفها ليون الإفريقي كالتالي «جيدة الصنع مزخرفة، مصفحة بالحديد، موشاة بغطاء من جلد مطرّز بالحرير، وتصنع هذه القباقب عادة من خشب التوت أو الجوز أو الليمون والعناب»[85]. أما في فصل الصيف فإن الفاسيين «ينتعلون أخفاف رفيعة دقيقة أو أحذية مبطنة قرمزية أو برتقالية»[86]. وما يميّز أحذية رجال تلمسان أنهم «ينتعلون نعالا تعلو حتى نصف الساق»[87].

---

80 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 252.

81 – نفسه، ج. 1، ص. 252.

82 – نفسه، ج. 2، ص. 84.

83 – برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 292.

84 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 145.

85 – نفسه، ج. 1، ص. 243.

86 – مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 176.

87 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 21.

أمّا بالنسبة إلى لباس الحضريات، فإنّ هذا الموضوع لم يجد اهتماما كبيرا من قبل الكاتبين ما عدا بعض التدقيقات للباس نساء فاس وتونس. فقد وصف الحسن الوزان لباس سيدات فاس فذكر أنهن عندما يخرجن يلبسن سراويل طويلة تستر كل سيقانهن، وخمارا على عادة نساء الشام يغطي الرأس وسائر الجسم ويحجبن الوجه كذلك بقطعة من قماش لا تظهر منها إلا عيونهن[88]. ويتكرّر نفس المشهد تقريبا في مدينة تونس، فيذكر الكاتب أن السيدات التونسيات يرتدين لباسا حسنا ويتأنقن في زينتهن، ويسترن وجوههن عندما يخرجن مثلما تفعل الفاسيات، يغطين الوجوه بوضع خمار يدعى سفساري على عصابة عريضة جدا يعصبن بها جباههن[89].

عموما فإنّ اللباس الحضري سواء أكان رجاليا أو نسائيا فهو متعدد المكونات حسب الإنتماء الإجتماعي أو الجغرافي، لكن ما يمكن إبرازه هو ذلك التجديد الذي أخذ يظهر على هندام المغاربة مع تكثف حجم التبادل التجاري مع المدن الأوروبية منذ القرن 14 م، لكن ذلك لا يعني البتة انفراد ثقافة شمال المتوسط في التأثير في نظيرتها المتمركزة في جنوبه. فقد بيّن ليون الافريقي إقبال التجار الأوروبيين على اقتناء الملابس المغربية وترويجها في مدنهم، ومن هذه الألبسة البرنس الذي يحمل إلى إيطاليا وإسبانيا[90].

بالنسبة إلى لباس سكان البوادي والمداشر والجبال، فهو لباس يميل إلى الضروري والبساطة والمحلية – على عكس الحواضر – بسبب ضعف التبادل التجاري وانعزال بعض القرى والمداشر الجبلية عن الحراك التجاري والبشري.

وقد تنبّه ابن خلدون في مقدمته إلى بساطة لباس أهل البادية والقرى الجبلية فبيّن أن الدفء يحصل "باشتمال المنسوج للوقاية من الحرّ والبرد. ولا بد لذلك من إلحام الغزل حتى يصير ثوبا واحدًا، وهو النسيج والحياكة، فإن كانوا بادية اقتصروا عليه"[91]. وفي نفس السياق، توقف مارمول كاربخال لوصف لباس

---

88 – نفسه، ج. 1، ص. 252.
89 – نفسه، ج. 2، ص. 78.
90 – نفسه، ج. 1، ص. 177.
91 – ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص. 415.

قرى إقليم حاحا في مملكة مراكش قائلا «لا يرتدي هؤلاء القوم أي لباس مخيط، فليس بينهم رجل أو إمرأة يحسن الخياطة[92].

يتكوّن لباس القرى الأطلسية، ومنها قرى إقليم حاحا – وهو إقليم عامر بالسكان رغم وعورته وكثرة غاباته وشعابه – من ثوب وحيد من الصّوف يسّمى «كساء يشبه غطاءات الفرش التي تستعمل في إيطاليا، يلفون به أجسامهم لفا جيّدًا»[93]، «ولا يلبس القميص منهم إلا القليل، لأنّ الكتان لا يزرع في هذه البلاد أولا، ثم لأنّه لا أحد منهم يعرف نسجه»[94]. وبخصوص غطاء الرأس «فيضعون على رؤوسهم قطعة من نسيج الصوف، طولها عشرة أشبار وعرضها شبران مصبوغة بلحاء جذور شجرة الجوز، يفتلونها ويديرونها حول رؤوسهم بحيث يبقى أعلى الرأس دائما مكشوفا[95]. وعادة ارتداء هذا النوّع من العمامة مقصور على الشيوخ فحسب لأنّ العادة البربرية تقضي بإبقاء الرؤوس مكشوفة. أما بخصوص لباس البربريات بالقرى والتجمعات السكنية الأطلسية، فنشير إلى ندرة المعطيات المقدمة في هذا الشأن في المدونتين اللتين أغفلتا الحديث عن هذا الموضوع، واقتصر ليون الإفريقي على ذكر سفور وجوه النسوة الجبليات على عكس نساء الحواضر[96]، لكن نرجح أنّ لباس نساء القرى الجبلية سوف لن يكون في كل الأحوال أفضل من لباس رجالهن.

بالنسبة إلى النعال، فهي بدورها تميل إلى البساطة، فقد ذكر الحسن الوزان الفاسي أنّ «هؤلاء السكان لا ينتعلون، وإنّما يضعون تحت أقدامهم شبه نعال تقيهم الحجارة، ويلفّون سيقانهم بخرق مشدودة بخيوط تحميهم من الثلج»[97].

فعموما تبدو وضعية سكان القرى الجبلية من حيث الملبس وعلى غرار وضعية الأغذية والأطعمة وضعية رديئة، ومردّ ذلك هو الانعزال وضعف المهارات المحلية، على عكس وضعية سكان البوادي الذين استفادوا من عمليات

---

92 – مارمول (كاربخال)، إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 25.
93 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 97.
94 – نفسه، ج. 1، ص. 97.
95 – نفسه، ص. 97.
96 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 97.
97 – نفسه، ج. 1، ص. 141.

التّبادل التّجاري والتواصل مع المدن حتى أثناء أوقات انخرام الأمن، مما مكّنهم من فرص أوفر لاقتناء الملابس الحضرية، وجعل الأعيان ووجهاء القوم يتميّزون عن بقية الناس بلباسهم الخاصّ. فقد ذكر الحسن الوزان الفاسي تميّز «الأعيان والأشراف عن غيرهم بقميص طويل، عريض الأكمام من القطن الأزرق يبيعهم إياه تجار يأتون من أرض السوادان»[98].

أمّا عامّة الناس في البوادي فـ «يتركب لباسهم من عباءة ضيقة من الصوف الخشن... ويغطون رؤوسهم ويلفّون وجوههم بقطعة من النّسيج الأسود على شكل عمامة»[99]، وهم شديدوا التّمسك بعادة عدم كشف الوجه وإزالة اللّثام حتى في أوقات تناول الأطعمة و«يعللون هذه العادة بقولهم أن المرء يخجل لإدخال الطعام خجله من إخراجه»[100].

بالنسبة إلى لباس البدويّات، فقد وصفه ليون الإفريقي بـ«اللباس الحسن» والذي يتكوّن من قميص أسود واسع الأكمام، يجعلن فوقه خمارا أسود أو أزرق يلتحفن به ويجعلن هدبه على أكتافهن من أمام ومن خلف، حيث يمسك بمشبك فضي مصنوع بطريقة فنية[101].

ما نلاحظه بعد هذا العرض لأصناف الألبسة في مجال المغارب، نتبين أنّ وصف الكاتبين تركز على التدقيق في ملابس النسوة والرجال التي يظهرون بها خارج المنزل، ولم نعثر على بيانات تخصّ الملبس اليومي أو المنزلي وألبسة المناسبات الدينية والخاصة.

وعلى العموم، فقد مثّل اللباس أحد رموز التّمايز الإجتماعي والجغرافي، فداخل المدن والحواضر– أين تكون الألبسة أكثر تنوّعا من البوادي والقرى– تميزت ثياب النّخب أو الخواصّ عن ملابس بقية الناس، وحتّى داخل فئة النخب نجد تصنيفات أخرى يمكن معاينتها من خلال أشكال ارتداء الألبسة ووضع العمامة، فكانت هيئة الفقهاء والعلماء وأهل التّدريس تختلف عن هيئة الأثرياء

---

98 - نفسه، ص. 58.

99 - نفسه، ص. 58.

100 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 59.

101 - نفسه، ج. 1، ص. 64.

وأهل السلطة. ومثّل اللّباس أيضا أداة للتفريق بين المسلمين والذّميين خصوصا في فترات احتدام الصّراعات والتي طبعت بطابع ديني. فقد ذكر البرزلي أنّ «علامة الذكور من اليهود الشّكلة الصفراء فوق الإحرام، لا تحته، وأمّا النّصارى فلهم زيّ على رؤوسهم يلزمونه، وقد كان بعضهم تزين على رأسه بزي المسلمين فألزمهم السلطان زواله بتزين بزيّهم»[102].

مثّل اللّباس أيضا وسيلة للتّفريق بين سكان الحواضر وأهل البادية والقرى الجبلية، فقد ذكر ليون الإفريقي تعجّب سكان جبل نفيفة بمملكة مراكش من ملبسه وخصوصا من برنسه الذي تحوّل إلى أشبه ما يكون إلى «خرقة مطبخ» على حدّ تعبير الكاتب بسبب كثرة اللمس من قبل أعيان الجبل[103].

التأنّق في الملبس هو أيضا غاية النساء الحضريات والبدويات، اللّواتي يقبلن على ارتداء أفخر الملابس والحرص على تجهيز أنفسهن بأدوات الزينة مما أسهم في تنشيط الحركة التجارية بأسواق المدن.

جـ . أدوات الزّينة:

لم يتمّ تناول هذا الموضوع بصفة مستقلّة عن باقي المسائل، ولم يفرد الكاتبان صفحات خاصّة به، وإنّما تمكنا من الحصول على بعض المعطيات المبثوثة بين صفحات المدوّنتين ومن خلال بعض الإستطرادات والتّلميحات.

بالنسبة إلى أدوات الزينة النّسائية يمكن تصنيفها إلى صنفين، صنف أول تمثّل في قطع الحلي والتي تصنع في العادة من معادن ثمينة وأحيانا أخرى من معادن رخيصة وصنف ثان متمثّل في العطورات والمساحيق.

بالنسبة إلى الحلي، فقد أشار الكاتبان إلى عدّة أصناف منه، مثل الأقراط في الوسط الحضري والخرصان في الوسطين القروي والبدوي، حيث يضعها النّسوة في آذانهن، ويضعن الأساور في المعاصم والخلخال في الأرجل والخواتم في الأصابع ، أمّا المعادن التي تصنع منها هذه القطع ، فهي تختلف حسب التّصنيف الإجتماعي، فنساء الأعيان يفضلن معدن الذهب في الغالب، أمّا العاميّات فإنهن يستعملن الفضّة وأحيانا الحديد.

---

102 - البرزلي (أبو القاسم)، **جامع مسائل الأحكام**، ج. 1، ص. 171 ب. مصدر مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، عدد 4851 - 5371 - 5372.

103 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 138.

وقد بيّن ليون الإفريقي أنّ أشكال قطع الحلي وتصاميمها اتّخذت طابعا وروحا بربرية، تزيّنت بها على حدّ السّواء البربريات والعربيات، وهذا ما يدفعنا إلى الإستنتاج أنّ العرب عرّبوا البربر من حيث اللغة، وأنّ البربر بربروا العرب في مجالات عدّة وعناصر مختلفة من الثقافة المادية واللامادية.

بخصوص المساحيق الأكثر تداولا في الوسطين الحضري والبدوي، فهي متمثّلة في مادة الحناء، ولكن طرق التّزين بها تختلف بين نساء الوسطين، فقد ذكر ليون الإفريقي أنّ نساء البادية «قبل الزفاف إلى أزاوجهن يخضّبن بالحنّاء وجوههن وصدورهن وأذرعهن وأيديهن إلى رؤوس أصابعهن، لأنّ ذلك مستحسن عندهن، ولقد اتّخذ العرب المستعجمة هذه العادة عندما انتقلوا إلى سكنى هذه البلاد الافريقية ولم تكن معروفة لديهم من قبل»[104]. أمّا نساء الحواضر فلم «يتبعن هذه العادة، بل يرسمن في وسط خدودهن زينة مستديرة تشبه الدينار وبين الحاجبين شكلا مثلثا وعلى الذقن شبه ورقة زيتون»[105].

إضافة إلى الحنّاء، أشار روبار برنشفيك إلى استعمال النّسوة مواد الصّباغة والتّجميل والدّهان والكحل وتزيين حواجبهن بالحرقوس[106].

بالنسبة إلى مسألة التّزين عند الرجال، فإنّ الكاتبين لم يتناولا هذا الموضوع بصفة مباشرة، ونفسر ذلك بتمثّل الكاتبين للزينة والتزين كموضوع نسوي لا يخص الرجال، لكنّ الحسن الوزان الفاسي أشار إلى ظاهرة انتشرت عند الجنسين، وهي ظاهرة الوشم الذي أستعمل للتّزين عند الرجال والنساء.

فعند توقّفه لوصف قرية «بريشك» في مملكة تلمسان، خصص الحسن الوزان الفاسي بعض الأسطر للحديث عن ظاهرة الوشم فذكر «إعتاد كل واحد منهم أن يرسم بالوشم صليبا أسود على خديه ويديه في كفه تحت الأصابع، ويحتفظ بهذه العادة جميع الجبليين بالجزائر العاصمة وبجاية»[107].

فظاهرة وشم الصّلبان في أماكن بارزة مثل الخدين أو اليدين ظاهرة تعود إلى العهد البيزنطي، عندما كان الجباة البيزنطين يعفون مسيحيي شمال إفريقيا

---

104 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 64.

105 - نفسه، ج. 2، ص. 33.

106 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 294.

107 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 33.

من دفع الضرائب فأقبل الناس على رسم الصّلبان للحصول على إعفاء جبائي، ثم تواصلت هذه العادة عبر العصور كشكل من أشكال التزين رغم تشدد أهل الفتيا في تحريمها، لكن ذلك لم يحل المغاربة على الإستمرار في عادة الوشم دون أن يدرك الكثير سبب ظهوره على حد تعبير ليون الإفريقي.

وفي خصوص فصل العزّاب من المتزوجين، فيكون ذلك من خلال إعفاء اللحية، إذ يذكر الكاتب أنّه «ليس من عادة العزّاب عندهم أن لهم لحي وإنما يعفون لحاهم عندما يتزوجون»[108].

3. المنشآت العمرانية والسّكنية:

ككل المدن في العالم ضمّت المدن المغاربية عدّة منشآت عمرانية تستجيب لحاجيات سكانها، وهي منشآت متعددة ومتنوّعة تعكس الحراك وزخم النشاط الذي كان يدبّ داخلها. فقد تعرّض الكاتبان لوصف عدد من تلك المنشآت العمرانية والسكنية ومنها الأسوار والجوامع والمساجد والمدارس والحمامات والفنادق والأسواق والقصور السلطانية والطواحين والمستشفيات وغيرها من البناءات الأخرى.

- **الأسوار:**

إنّ بناء سكان المدن لأسوار تحيط بجزء من المدينة أو بكاملها هي ظاهرة عالمية تعود إلى العصور القديمة بغاية احتماء السكان خلفها من هجومات الغزاة ولحماية مجالهم الحضري والزراعي ولمراقبة الوافدين والمغادرين بإقامة الحرس عند الأبواب.

وقد أثار موضوع الأسوار في المدن المغاربية اهتمام مارمول كاربخال الذي دقق في وصف أسوار الحواضر المغربية الكبرى ومنها مراكش وفاس وتلمسان وتونس. وهذا أمر نتفهمه بحكم التّكوين العسكري للكاتب وأهدافه التجسسية التي بقي من أجلها في بلاد المغارب، وهي مهمّة ليست بالغريبة في ذلك الوقت. فوصف مارمول كاربخال أسوار مدينة مراكش فذكر أنّه «سور في غاية من الجمال والقوة مبني من الطين المدكوك والجير والرمل الغليظ المزوج بالحصى

---

108 - نفسه، ج. 1، ص. 62.

ويضم 24 بابا»[109]. كمّا وصف أسوار مدينة تلمسان قائلا «أسوار المدينة جميلة. شاهقة محصنة تحصينا جيدا ببروج، لها خمسة أبواب رئيسية»[110].

فالعناية بالأسوار وإصلاحها، مثّل ضرورة قصوى في النصف الأول من القرن السادس عشر وذلك بسبب تردّي الأوضاع الأمنية في كامل مجال المغارب. فالمدن المغاربية والقرى كانت عرضة على الدوام للهجمات الأوروبية خصوصا البرتغالية والإسبانية أو التركية. وكذلك الهجمات الداخلية التي تشنّها بعض المجموعات القبلية أو بعض الزّعامات المحلية وما يصاحبها من أعمال نهب وأسر وتدمير. فالتهديدات المتواصلة لأمن المدن جعل سكانها في مجمل الأحيان يبادرون إلى تجميع الأموال والهبات لبناء الأسوار وسد الثلمات كلّما ظهرت. لذلك فإنّ خصوصيات الأسوار من ارتفاع وسمك ومواد البناء المستعملة كلّها مرتبطة بالإمكانيات المادية وبعدد سكان المدن، فكلما كان عدد السكان وفيرا وكان عدد الاغنياء كبيرا، كانت الأسوار أكثر قوة ومتانة وفاعلية.

أمّا بالحواضر السلطانية، على غرار مدينتي تونس وفاس فإنّ الملوك والسلاطين هم الذين يخصصون جزءا من أموال الدولة للعناية بالأسوار وتدعيم تحصينات المدينة، مع الحرص على تزويد أبواب تلك الأسوار بمكاتب الجمارك لمراقبة السلع الوافدة أو المغادرة بغاية استخلاص المكوس، التي مثّلت في أغلب الأحيان أحد أبرز المصادر المالية الرئيسية لخزائن الحكام خصوصا في فترات ضعفهم وعجزهم عن استعمال القوة و البطش لإجبار الناس على دفع الضّرائب.

وبالتوازي مع التّدرج في استعمال الأسلحة النارية في القرن السادس عشر، ظهرت تصاميم جديدة للأسوار خصوصا من قبل المهندسين الإيطاليين الذين ابتكروا تصاميم مُنجّمة الشكل «Des plans étoilés-» معزّزة بأبراج مراقبة مجّهزة بمدافع للحيلولة دون ضرب طوق حول المدن. ذلك النّوع من الأسوار لقي إقبالا من قبل متساكني المدن المتوسطية الأوروبية بغاية الاحتماء من هجمات القراصنة، أمّا المدن والحواضر المغربية فقد حافظت على أسوارها

109 - مارمول (كاربخال) إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 47.
110 - نفسه، ج. 2، ص. 145.

القديمة بسبب تضرّرها الحاد من تحوّلات القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وعجزها عن توفير المال اللازم لتجديدها وفقا لمتطلبات العصر. ولئن كانت أسوار المدن المغربية فعّالة ضد هجمات القبائل والمجموعات المستقلة المجهزة بالأسلحة التقليدية، فإنّها أضحت عاجزة عن التّصدي لمدافع الإسبان والأتراك، مما جعل السكان في كثير من الأحوال يفتحون أبواب مدنهم أمام القوى الغازية تجنبا لبطشها ولقناعتهم بضعف أسوارهم وعجزها عن تحمّل ضربات المدافع[111].

• الجوامع والمساجد: منشآت دينية وتربوية، تضطلع أحيانا بأدوار مالية مهمّة:

تعتبر الجوامع والمساجد من أكثر المنشآت العمرانية الأكثر انتشارا في مجال المغارب والتي حظيت بعناية فائقة من حيث البناء والتّزيين.

تشابهت هذه المؤسسات من حيث الأدوار والوظائف، وهي عموما وظائف دينية لكونها أماكن للعبادة في المقام الأوّل، ولها وظائف تربوية من حيث أنها أماكن لتقديم الدروس. لكن ما يلفت الإنتباه في وظائف هذه المؤسسات الدينية هو اضطلاع البعض منها بأدوار مالية مهمّة، وهو ما وجدناه في جامع القرويين بمدينة فاس وجامع الزيتونة بمدينة تونس.

فانتساب الحسن الوزان الفاسي إلى البيئة الفاسية وتلقيه تعليمه بجامع القرويين، مكّناه من الحصول على عديد المعطيات المهمة بخصوص ذلك الجامع. فلقد تحدّث الكاتب عن مكانته المالية وتنوّع مصادرها والتي تمثّلت خصوصا في «هبات وأموال تقدم للجامع لفائدة الأطفال الصغار وأيضا من استخلاص أثمان كراء الدور والدكاكين وغير ذلك من الإيرادات»[112]. وعلى كلّ حال فإنّ لـ«جامع القرويين دخلاً يوميًا يقدر بمائتي مثقال»[113].

أمّا أبواب نفقة هذه الأموال، فيخصص جزء من أموال الجامع لتوزيعها على الفقراء سواء أكانت نقودا أو حبوبا، ويتمّ أيضا استخلاص رواتب الجهاز

---

111 – من العادات العسكرية في المتوسط أن المدن التي تفتح عنوة تباح للعساكر لمدة ثلاثة أيام، أما إذا استسلمت لعدوها فإن الخسائر البشرية والمادية تكون أقل تكلفة.

112 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 225.

113 – نفسه، ج. 1، ص. 243.

الإداري التّابع للجامع والذي يتألّف من قابض وثمانية كتاب وستة مساعدين وعشرين من الأعوان، ويتكفل أيضا الجامع بالإنفاق على كل جامع أو مسجد لا مورد له. لكن في بداية القرن السادس عشر وبالتزامن مع تسارع نسق الصراعات «إعتاد ملوك فاس في وقتنا الحاضر أن يقترضوا مبالغ مالية هامة من إمام الجامع دون أن يردوها مطلقا»[114].

في مملكة تونس، كان لجامع الزيتونة مكانة دينية وعلمية ومالية تضاهي جامع القرويّين لخّصها ليون الإفريقي في الجملة التالية «لمدينة تونس جامع كبير في غاية من الجمال والسعة كثيرا المستخدمين عظيم الموارد»[115].

وتتأتى الموارد المالية لجامع القرويين أو جامع الزيتونة من مصادر قارّة مثل ريع العقارات التي تعود بالملكية لهاتين المؤسستين، أو من مصادر غير قارّة متمثّلة في الهبات والهدايا التي يقدّمها الناس لهذه المؤسسات طلبا «للبركة». فهذا التمثّل ظل شائعا في المنطقة، بحيث تزايد النّفوذ المالي لبعض الجوامع وأيضا بعض الزوايا التي اضطلعت بأدوار دينية وتربوية واجتماعية لا تقل قيمة عن أدوار الجوامع الكبرى واستطاعت أن تكون قاعدة بشرية ومالية مهمة. وفي هذا الإطار تحدّث لطفي عيسى في مؤلّفه «مغرب المتصوّفة» عن المكانة الاجتماعية والمالية التي حظيت بها الزاوية القشاشية بمدينة تونس والتي مكنتها من أن تنافس بجديّة المخزن في تجميع الضّرائب نتيجة تهرّب الأهالي وتعنت الزّعامات المحلية والقبلية»[116].

- **المدارس:**

انتشرت هذه المؤسسات التّعليمية خصوصا في الحواضر الكبرى وبتشجيع مباشر من لدن بعض السلاطين، وقد أبدى الكاتبان إعجابهما بجمال هذه المؤسسات من حيث البناء والزخرف على غرار المدرسة البوعنانية بفاس التي شيّدت في عهد أبي عنان المريني. وضمت هذه المدارس علاوة على قاعات الدّرس حجرات لتأمين إقامة الطلاب الذين يتوافدون من مختلف الأصقاع.

---

114 - نفسه، ج. 1، ص. 243.

115 - نفسه، ج. 2، ص. 76.

116 - عيسى (لطفي)، **مغرب المتصوّفة...**، مرجع سابق، ص. 526.

أملاكها ومن الهبات والصّدقات التي تصرف على المدرسين والطلبة، فقد ذكر ليون الإفريقي «أن كل طالب من طلبة هذه المدرسة [المدرسة البوعنانية] في الزمن الحاضر معفى من مصاريفه ولباسه مدة سبع سنوات»[117]. لكن ضغوطات القرن السادس عشر في مجال المغارب ألقت بظلالها على هذه المؤسسات فتراجعت مواردها وانحسر دورها التربوي.

وكان لتلك المدارس مصادر مالية هامّة ومتنوّعة متأتية من

- الفنادق:

صنّفها ليون الإفريقي إلى صنفين، فنادق راقية انتصبت في وسط مدينة فاس بالقرب من جامع القرويين، كان يؤمها «تجار من درجة سامية» على حدّ تعبير الكاتب، لذلك كانت تحظى بسمعة طيبة لدى الأهالي. أمّا الفنادق الموجودة في أطراف المدينة، فهي فنادق ذات قيمة متدنية مقارنة بالأولى حيث يرتادها الغرباء واللاجئون على غرار المورسكيين، وهي أيضا ملاذ بعض الفئات المسحوقة على غرار المتسوّلين والمنحرفين والباحثين عن الملذّات المشبوهة.

ومثّلت الفنادق الموجودة في أطراف المدينة ملجأ آمنا للخارجين عن العرف، لما يتمتّع به أصحابها من حصانة لدى الحكّام نظير ما يقدّمونه من مال وتسخير لعَمَلتهم لإعداد الأطعمة اللاّزمة للجيش عند خروجه للقيام بمهماته الخاصّة.

حول ظروف الإقامة في هذه الفنادق، فقد ذكر الكاتب أنّ صاحب الفندق كان يتعّهد بتوفير الغطاء وحصير للنوم ويتكفّل النزيل بتوفير طعامه.

وبخصوص العاملين في الفنادق وأصحابها فقد كان ينظر إليهم نظرة دونية «فهؤلاء لا يخالطون إلاّ الأرذال من أسفل الأسافل، ولا يكلمهم أي فقيه أو تاجر أو صانع محتشم ويمنعون من الدخول إلى الفنادق القريبة من الجامع، وإلى الأسواق والحمامات والبيوت الخاصّة... ويتمنى لهم الموت جميع الناس»[118].

---

117 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 227.

118 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص 232 - 233.

• الحمامات:

وهي من المنشآت التي توجد بأعداد كبيرة في المدن الإسلامية، فعلى سبيل المثال قد أحصى ليون الافريقي حمامات مدينة فاس، فقدرها بحوالي 100 حمام وفسر الكاتب وفرة هذه المنشآت لإرتباطها بمسألة فريضة الطهارة عند المسلمين.

أعجب الكاتبان بعناية أصحاب الحمامات بمنشآتهم وحرصهم على زخرفتها وتزيينها وحسن تنظيمها في الداخل، فقسّمت إلى ثلاث قاعات كبرى، الأولى باردة والثانية أشدّ حرارة بقليل والثالثة شديدة الحرارة، وهو ذات التقسيم السائد إلى اليوم.

من المعطيات المهمة التي تسترعي الإنتباه تصنيف عمّال الحمامات إلى صنفين، في الصّنف الأول نجد العمال المكلفين بغسل الزبائن وتطهير المكان بعد مغادرة المستحمين والصنف الآخر يضمّ العمّال الذين يعملون خارج الحمام حيث «يعمل عند الحمامين غلمان وبغالون يجوبون أرجاء المدينة ليشتروا الزبل من الاصطبلات وينقلونه خارج المدينة ثم يجعلونه أكداسا ويتركوه ليجف شهرين أو ثلاثة أشهر وبعد ذلك يستعمل كحطب في تسخين القاعات وماء الحمامات»[119].

وتوفر حمامات المدن المغاربية علاوة على الطّهارة والإستحمام وظائف أخرى، فهي ملاذ المغاربة والمغربيات للترّفيه والتّسلية، «فسكان مدينة فاس رجالا ونساء يأكلون في الحمامات ويتسلوا فيها غالبا بمختلف ضروب التسلية ويغنوا بأعلى أصواتهم»[120]. وهذه العادات موروثة منذ العهود القديمة، عندما كانت حمامات المدن المغربية المترومنة تضطلع بالمهام الصحيّة والتّثقيفية وحتى التّرفيهية.

• البيمارستانات:

وهي المؤسسات الصّحية التي وجدت خصوصا في الحواضر السلطانية مثل مدينة فاس، اين اشتغل ليون الإفريقي موظفًا لمدّة سنتين، مما مكنه من تقديم وصف دقيق لأحد البيمارستانات الفاسيّة.

---

119 – نفسه، ج. 1، ص. 230.

120 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 230.

ينقسم البيمارستان إلى أجنحة مختلفة، أين يستقبل كلّ جناح صنفا معيّنا من المرضى. وبالإضافة إلى دورها الصّحي المعهود، لعبت هذه المؤسسات أدوار اجتماعية أخرى مثل توفير حجرات للغرباء للإقامة بها لمدة ثلاثة أيام[121].

وكان لهذه المؤسسات الصحية قبل القرن السادس عشر عديد الأملاك والإيرادات التي تمكنها من الإنفاق على المباني والعناية بها، وتوفير أجور الجهاز الإداري العامل بالمؤسسة والذي يضم المرضين والحرّاس والطباخين وغيرهم ممن يهتمّون بالمرضى.

ورغم تواصل عمل البيمارستانات في القرن السادس عشر، إلاّ أنّ ذلك لا يخفي الصّعوبات التي كانت تعانيها، حيث وضع الملوك أيديهم على ثروات هذه المؤسسات فأضحت «فقيرة محرومة تقريبا من وسائل العمل»[122]. واستغنت إدارة المؤسسة عن بقية الأجنحة ما عدا جناح المرضى الذين يعانون إضطرابات نفسية والذين سمّاهم الكاتب «الحمقى»، وحتى هذا الجناح فهو لم يكن على أحسن حال، حيث أصبح سجنا لهذا الصّنف من المرضى بدون علاج، إذ «لا يجد المريض المسكين فيه غير حجرته وطعامه ومن يخدمه إلى أن يموت أو يشفى من مرضه»[123]. فعزل هؤلاء المرضى عن المجتمع في هذا المشفى دليل على تلك النظرة الدونية التي خصّ بها المغاربة «المجانين». لكن ما يجب تأكيده أنّ هذا التمثّل لم يكن سائدا في منطقة المغارب فحسب، بل نجده أيضا في الضفة الشمالية للمتوسط، إذ خصّص «لويس سيباستيان مرسيي –Louis Sébastien Mercier» قسما من كتابه «Tableau de Paris» بعنوان «المجاذيب –Les fous» ليبرز فيه سوء المعاملة التي يتعرّض لها هؤلاء المرضى في مستشفيات مدينة باريس[124].

وبالعودة إلى مجاذيب المغارب، نشير إلى أنّ فئة منهم كانوا أوفر حظّا من الفئة السابقة لأنهم – مثلما سنبين في القسم الموالي– تمتّعوا بحظوة فائقة لدى العامّة والخاصّة.

---

121 – نفسه، ج. 1، ص. 227.

122 – نفسه، ص. 228.

123 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 228.

124 - Mercier (Louis – Sébastien), *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1781, p. 1187.

• المساكن:

قدّم الكاتبان معطيات متنوّعة حول المسكن ببلاد المغرب، ولتسهل الإحاطة بالموضوع، يمكن الوقوف على ثلاثة أصناف من المساكن وهي الدور بالحواضر والمدن والأكواخ بالقرى الجبلية والخيام بالبوادي.

• سكن الحضر:

إتسمت دور مدينتي تونس وفاس بجملة من الخصائص المتشابهة، منها استعمال الآجر والحجر المنحوت كمواد رئيسية في البناء. وأضاف ابن خلدون في «مقدمته» اعتماد أهالي تونس لقوالب الطوب في البناء. وبرر عدم استعمال الخشب لندرته وارتفاع تكلفته[125]. لذلك يكتفي بعض الميسورين بتغليف السقوف بالخشب المزركش أو الجص المنقوش[126].

تتشابه دور المدينتين أيضا على مستوى التّصميم، حيث ذكر ليون الإفريقي أنّ مساكن المدينتين، «تتكوّن من مجموعة من الغرف والتي تفضي إلى ساحة مكشوفة، وتكون كلّ الحجرات قائمة في كل جوانبها»[127]. لكن ما يميّز المنزل التونسي عن المنزل الفاسي هو وجود مدخل شبه مستقل عن بقية المنزل وهو محل عناية من قبل أهل تونس، «حيث يتنافس السكان في تجميل مداخل بيوتهم لتكون أكثر أناقة وزخرفة من غيرها لأن هناك يجتمع الناس للتحدث مع أصدقائهم أو لقضاء بعض الشؤون مع خدّامهم»[128]. ويتمايز أيضا المسكن التونسي عن الفاسي بشكل السقف، فلئن كانت سقوف المنازل الفاسية مصنوعة من الأخشاب ومستوية لتسهل نشر الغسيل على أسطح الدار والنوم فيها صيفا[129]. فإنّ سقوف المنازل التونسية ذات أسطح متدرّجة حيث يمكن تصريف مياه الأمطار إلى الخزانات، وهي في غاية المواتاة مع ظروف هذا البلد[130]. ويقصد مارمول بظروف البلد شحّ المياه بمدينة تونس بسبب غياب الأنهار أو العيون الجارية على

---

125 - ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص. 412.

126 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 296.

127 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، ج. 1، ص. 222.

128 - نفسه، ج. 2، ص. 77.

129 - نفسه، ج. 1، ص. 222.

130 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 3، ص. 22.

خلاف مدينة فاس، فيضطر أهل المدينة إلى بناء صهاريج لتخزين مياه الأمطار أو شراء الماء من السقائين الذين يجلبون الماء من آبار خارج المدينة.

كما أشار ليون الإفريقي إلى اختلاف المنزل التونسي عن المنزل الفاسي من حيث الإرتفاع، فقد ذكر الكاتب أنّ منازل مدينة تونس لا يزيد ارتفاعها عن طابق أرضي في حين أنّ منازل فاس تتألّف كلّها من طابقين أو ثلاثة طوابق[131]. وحول دواعي هذا الإختلاف فإنّ الكاتبين لم يقدّما إجابة واضحة حول هذا المعطى، ممّا يجعلنا نلوذ بطرح بعض الفرضيات، ومنها هل أنّ سبب انتشار البناء العمودي في مدينة فاس قد يعود إلى ندرة الأرض داخل المسورة ؟ أو بسبب وجود عراقيل طبيعية تحول دون التّوسع الأفقي للمدينة؟ أو أنّ الواقع الأمني خارج الأسوار يعرقل توسّعها؟ كلّ هذه الأسئلة تحتاج إلى مزيد البحث في أصناف أخرى من المصادر. دون أن ننسى رواج فكرة استنكار البناء العمودي في جلّ المدن الإسلامية بداعي نهي السّلف عن ذلك[132].

على كلّ حال تشابهت أحوال المدن المغاربية في النصف الأول من القرن السادس عشر، حيث تضرّرت في مجملها وعانت من العسر الإقتصادي وتزايدت الأخطار الأمنية وإنتشار الخراب وهجران الدّور ونزوح السكان نحو المناطق الأكثر أمنا، على غرار ما لحق مدينة مراكش وتلمسان وبجاية وغيرها من المدن.

• **مساكن القرى الجبلية:**

تميل مساكن القرى الجبلية إلى البساطة في التّصميم والإنجاز والمواد المستعملة في البناء، وقد وصفها صاحب المقدمة كالآتي: «يتّخذون البيوت من الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة، إنّما هو المقصود الإستظلال والكين ما وراءه وقد يأوون إلى الغيران والكهوف»[133]. ولقد وصف ليون الإفريقي مساكن قرى جبل زغوان بمملكة تونس فذكر أنّها تتكوّن من «أكواخ قليلة، يسكنها فلاحون يربّون النحل ويزرعون قليلا من الشعير»[134].

---

131 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، ج. 1، ص. 222.

132 – حول موقف الدين من البناء العمودي، قولة الخليفة عمر بن الخطاب عند بناء مدينة الكوفة حين أمر أصحابه «ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات، ولا تطالوا في البنيان، وألزموا السنة تلزمكم الدولة»، المقدمة، ص. 362.

133 – ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص. 135.

134 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 104.

أمّا في المناطق الواقعة على التّخوم التونسية اللّيبية، فقد اتّخذ السكان المحليون من «البيوت المنحوتة في الجبل بعضها فوق بعض»[135] ملاذا لهم، وتشكّلت في تلك الجبال قرى شديدة الإكتظاظ بالسكّان، فذكر ليون الإفريقي أنّ قرى جبال غربان «عديدة تبلغ مائة وثلاثين تقريبا، محتوية على دور فقيرة قبيحة»[136].

وفي غرب بلاد المغرب، وعلى المرتفعات الأطلسية ذات الغابات الكثيفة، بنى سكان القرى البربرية دورهم من «الخشب والطوب ومسقفة بالأردواز أو بغصون الشجر»[137].

وعلى العموم، فإنّ سكن القرى الجبلية هو سكن بسيط تستعمل فيه المواد الأولية المتوفرة في المنطقة دون اللّجوء إلى جلب مواد إضافية من أقاليم أخرى وذلك بسبب انعزال تلك القرى في معظم الأحيان، وقناعة السكان بما هو متوفر ومقتصرون عمّا فوق ذلك من حاجي أو كمال على حدّ تعبير ابن خلدون. فأكواخ القرى الجبلية هي عبارة عن ملجأ لاتّقاء أذى العوامل الطبيعية والحيوانات وملاذا من بطش الحكام والتتبع الضّريبي.

• خيام البدو:

وهي سكن القبائل البربرية والعربية الظّاعنة بين السهول والفيافي والصّحاري، فتلك الخيام كانت مصنوعة من «نسيج أسود من الصّوف وشعر الماعز وغيرها وكذلك من نسيج سعف النخيل ويكون كلّ ذلك مجموع هذا النسيج الخشن المتراصّ جدّا، حيث يقاوم المطر وحرارة الشّمس»[138].

فالقبائل الظّاعنة اختارت هذا النّوع من السكن لتوافقه مع نمط عيشها الذي يعتمد أساسا على توفير الماء والكلأ لقطعان أغنامهم وإبلهم، وانتجاع القبائل البدوية هو أساسا لحماية قطعانها التي تعدّ الضامن الأساسي لإستمرارية بقاء أفراد القبيلة في بيئة قاحلة.

135 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 284.
136 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 106.
137 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 24.
138 - نفسه، ج. 1، ص. 100.

إنّ اختيار القبائل الظاعنة لسكن الخيام، لا يخلو من رمزية في أذهان البدو الذين يرفضون سكن الدور المبنية. فقد ذكر ليون الإفريقي أنّ بعض القبائل العربية التي استقدمها الخليفة الموحدي في القرن 6 هـ/ 12 م والتي أجبرها على الإستقرار في إقليم أزغار بمملكة فاس وتعاطي الزراعة، قد حافظوا إلى حدود القرن 10 هـ/ 16 م على سكن الخيام وذلك لرفضهم القطعي استبدال خيامهم بما تحمله من رمزية لقيم البداوة كالشّجاعة والإقدام، على عكس الدّور المبنية التي تحيل إلى الإستقرار والإستكانة والخنوع.

4. أدوات الإستعمال اليومي:

وهي متعددة وتضم كلّ ما يستحقه المغاربة في حياتهم اليومية من فرش وأغطية وأدوات الطبخ والأكل ورحي الحبوب وعملات التّبادل والأسلحة.

أ. الفرش والأغطية والمنسوجات:

إرتبطت هذه المواد بصناعة النّسيج، التي اعتبرت منذ القرن 8 هـ/ 14 م من أهمّ الصّناعات المتداولة بمجال المغارب لسيطرة نمط الإنتاج الرّعوي ووفرة تربية الماشية وتوفّر المواد الأولية اللازمة ومنها:

- الصّوف:

انتظمت علاقة قوية بين إنتاج الصّوف وجغرافية البداوة ببلاد المغرب، لاقتران هذه المادة بتربية الماشية في مجالات الإنتجاع والتّرحال خاصّة، وقد مثّلت الأسواق الرّيفية المجمع الأول لهذه المادة باعتبارها نقاط التقاء بين البدو المنتجين للصّوف والحضر المستعملين له تجارة وتصنيعا[139].

- الحرير:

عرفت الحقبة الوسيطة انتشار صناعة الحرير في العالم الإسلامي، انطلاقا من الصين، وقد احتاجت هذه الحرفة إلى شجرة التوت لتربية دودة القز وإلى عدد هام من العمال. وبرزت هذه الحرفة بصفة مبكرة بمدينة قابس وبالمدن الأندلسية، وزادت الهجرات الموريسكية في تنشيط هذه الحرفة بالحواضر والمدن المغربية. كما ارتبطت بمهنة الحريري حرفة الخزّاز (ج. الخزازين) الذي يتولّى نسج الحرير وحياكته.

---

139 - حسن (محمد)، المدينة والبادية...، مرجع سابق، ج. 1، ص. 474.

• القطن:

توفر بكميات مهمّة في مجال المغارب وتركّزت مناطق إنتاجه في الأطراف الشمالية للصّحراء، والسهول الساحلية الحارّة والرّطبة على غرار سهول سوس وسهول منطقة الرّيف وبلاد الجريد وواحة قفصة بمملكة تونس. وتتم عمليات بيع هذه المادّة وشرائها في أسواق أعدت للغرض تحت إشراف الأمين القطان[140].

• الكتّان:

تنتج هذه المادة خصوصا في السهول الشمالية للمغرب الأوسط، بعنابة وجيجل[141] وكذلك بالساحل التونسي وبلاد الجريد وقد ذكر ليون الإفريقي اشتهار نسّاجي مدينة تونس بصنع قماش رفيع متكوّن من القطن والكتان يباع بأثمان باهظة[142].

• القنّب:

زرعت هذه النبتة خصوصا في سهول سوس وجبال بجاية وجيجل وقرطاجنة، وتعتبر منسوجات القنّب أقلّ جودة وأكثر صلابة من منسوجات الكتّان، كان يستعمل لصناعة الحبال وشباك الصيادين والورق وصناعة الثياب[143].

في خصوص عملية الغزل، فإنّ هذه الحرفة لم تكن حكرا على فئة دون أخرى باعتبار أنّ النساء «أجمع يغزلن»[144]. وتوقّف ليون الإفريقي على مهارة نساء مدينة تونس في غزل الصّوف فذكر، «والنساء يتقن الغزل غاية الإتقان، فيجلسن في مكان مرتفع ويرخين المغزل كثيرا إلى أسفل، يقعدن مثلا في نافذة ويتركن المغزل ينزل إلى ساحة الدار أو ينزل من ثقب السقف، بين طابق وآخر، فيتكون الخيط بواسطة ثقل المغزل ويأتي جيد الانبساط والفتل منتظم الغلظ»[145].

---

140 - حسن (محمد)، المدينة والبادية...، مرجع سابق، ج. 1، ص. 476.

141 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص. 51.

142 - نفسه، ج. 2، ص. 74.

143 - حسن (محمد)، المدينة والبادية، مرجع سابق، ج. 1، ص. 476.

144 - نفسه، ج. 1، ص. 477.

145 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 2، ص.ص. 74 - 75.

ولئن كانت النّساء الموسرات يقضين وقتا طويلا وراء المنسج لتلبية حاجيات الأسرة فإن النسوة المنتميات إلى الفئات الشعبية يتولّين بيع الغزل في السوق. وقد تعوّدن على التّعاون في إنجاز الأعمال الشّاقة وخصوصا في عمل الغزل. فكنّ يتجمّعن في منزل إحداهن لإنجاز عمل ما، على أن ينتقلن في اليوم الموالي إلى منزل ثان، وهكذا دواليك، وهو ما أطلقت عليه المصادر «بدولة النساء»[146].

إنّ عملية غزل الصّوف أو غيره من المواد الأخرى التي ذكرناها آنفا وتنظيفه لم يكن ذا صبغة منزلية فحسب، وإنّما كان صناعة رائجة في الدكاكين والفنادق المخصصة لهما ولقد تعوّد المغاربة على تبييض الغزل باستعمال الرماد المستخرج من النباتات[147].

بالنسبة إلى الأغطية والفرش، فهي تعتبر من أبرز العناصر المكوّنة لأثاث المنازل المغربية. فقد أشار روبار برنشفيك إلى افتقار المغاربة للأثاث فذكر «فباستثناء الأدوات المنزلية اللاّزمة لحفظ المواد الغذائية وإعدادها، وربّما صناديق الملابس وأدوات الغسل بالنّسبة إلى الطبقات المترفهة، أو الأنوال الموجودة في بعض البيوت، فإنّ الغرف كانت فارغة بشكل غريب بالمقارنة مع العادات الحديثة التي ابتدعتها أوروبا، ومن ناحية أخرى فإنّ بذخ الأثاث لا يمكن أنّ يتمثّل إلاّ في كثرة وغزارة الزرابي المفروشة على الأرض أو المعلّقة على الجدارن»[148].

تختلف أصناف المفروشات حسب التّصنيف الإجتماعي، ففراش الأعيان يتكوّن من سرير يوضع عليه بساط وفي رأس السرير وسادات طويلة ضيقة مصنوعة من صوف أو قماش غليظ على خلاف عامّة الناس الذين يفتقرون للأسرة ويكتفون بحصير من الأسل أو جلود الضّأن أو الماعز ويتغطون بقمصان أو سترات[149].

بخصوص فرش الجلوس والراحة والأكل، فقد أشار ليون الإفريقي إلى سكان إقليم مراكش الذين «لا يستعملون الموائد أو السمط وإنّما يفترشون على

146 - حسن (محمد)، **المدينة والبادية**، مرجع سابق، ج. 1، ص. 477.
147 - نفسه، ج. 1، ص. 477.
148 - برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 297.
149 - مارمول (كاربخال)، **إفريقيا** ، مصدر سابق، ج. 2، ص. 7.

الأرض حصرا مستديرة يأكلون عليها»[150]. أما روبار برنشفيك فقد عمّم هذه الظاهرة على كامل سكان المغارب ليبيّن أنّ الوجهاء أو عامة الناس يجلسون على بساط عند تناول الطعام «بدون مقاعد ولا كراسي، وبدون سماط ولا مناديل»[151]. وهي ظاهرة كانت قد انتشرت في الوسطين الحضري أو البدوي على حدّ السّواء.

ب. أدوات الطّبخ والأكل:

ذكر الكاتبان بعضًا من أدوات الطّبخ والأكل التي تستعمل بشكل اعتيادي ويومي، ومنها القدور والجفان الطينية والأطباق الخشبية، وهي أدوات بسيطة أثارت استغراب ليون الإفريقي الذي لاحظ عدم استعمال المغاربة للملاعق والسكاكين في الأكل وعدم الشرب في أقداح ذهبية أو فضية أو زجاجية. وفسّر ذلك الامتناع بتحريم الدّين استعمال ذلك الصّنف من الأدوات وهو تفسير مخالف للواقع، إذ أنّ نمط عيش المغاربة يميل إلى التّقشف والبساطة في جميع مجالات الحياة. فهو إذا اختيار حضاري أكثر منه تحريم ديني.

كما تعجّب ليون الإفريقي من إحجام المغاربة على صناعة أدواتهم الأولية من المعادن والميل إلى الطّين والخشب لصناعة ما يحتاجونه على عكس ما شاهده في المدن الإيطالية التّي أقبلت على توظيف المعادن في مختلف مجالات الصّناعة.

جـ. رحاء طحن الحبوب:

طحن الحبوب للحصول على الدقيق هو من الشّواغل اليومية للمغاربة في الوسطين الحضري والبدوي، لكون السّميد المادة الأساسية في غذاء المغاربة يصنع منه الخبز وأصناف أخرى من الأغذية.

وقد تحدّث مارمول عن تكفل النّسوة في الوسط البدوي «بطحن ما يحتاجونه إليه يوميا من الدقيق بسواعدهن في أرحاء صغيرة من حجر بيد واحدة»[152]. مبديا إستغرابه من قيام النّسوة بمهمّة طحن الحبوب بشكل يدوي والحال أنّ المجال المغاربي زاخر بالأنهار على غرار المجال الأوروبي، والذي يُمكن تركيز طواحين ضخمة تعفي المغربيات مشقّة الرّحي اليومي.

---

150 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 96.

151 – برانشفيك (روبار)، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، مرجع سابق، ج. 2، ص. 297.

152 – مارمول (كاربخال)، **إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 8.

لهذا الإستغراب منطلقات أوروبية تختلف عن التمثلات المغاربية لتقسيم الأعمال والأدوار بين الرجال والنساء، فالمرأة المغربية هي المسؤولة عن إعداد الطّعام، بدءًا من طحن الحبوب وصولا إلى الإنجاز النّهائي وتقديمه لأفراد الأسرة.

أمّا في الوسط الحضري، فتتكفّل الطّواحين الكبرى بمهمّة طحن الحبوب وتحضير مادة السميد، وهي من المنشآت المتوفرة بأعداد هامة داخل المدن الكبرى. وقد أحصى ليون الإفريقي عدد طواحين مدينة فاس بحوالي أربعمائة طاحونة، وتتكون كل واحدة من قاعة كبيرة ذات أعمدة تضمّ أحيانا أربع أو خمس أو ستة أرحاء»[153].

أنشئت طواحين المغرب الأقصى على ضفاف الأنهار لأنّها تدار بمفعول ضغط الماء على عكس طواحين مدينة تونس التي كانت تعمل بمفعول الطاقة الحيوانية بسبب إفتقادها للمجاري المائية.

شكّلت الطواحين مصدر ثراء لعديد المغاربة الذين يكترونها لطحن الحبوب وبيعه، أمّا ملكيتها فهي تعود إلى الجوامع والمدارس وبعض الخواصّ.

د. العملة وأدوات التّبادل:

منذ ظهورها في العهود القديمة مثّلت العملة أحدى أدوات ضمان وتسهيل عملية التّبادل التّجاري إمّا داخل إطار سياسي موّحد أو بين أطراف ينتمون إلى مجالات مختلفة. وفي العادة كانت قيمة العملة تُعبّر من خلال ما تحمله من معدن الذي تتأثر قيمته بالأوضاع السّياسية والإقتصادية والمالية.

العملة أيضا علامة من علامات الولاء والإعتراف بسلطة الحاكم، بل إنّ قوّة الحاكم ودولته يمكن أن تقاس بمدى انتشار عملته.

أشار ليون الإفريقي ومارمول كاربخال إلى أصناف عدّة من العملة المتداولة في مجال المغارب، ممّا يؤشر إلى ذلك التّشرذم السياسي الذي أشرنا إليه في الباب الأوّل، على أنّ هذا المجال لم يكتف باستعمال العملة المسكوكة، بل وظّف التّبادل العيني.

---

153 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 233.

- التّبادل النقدي:

انتشر استعمال التّبادل النقدي الذي اعتمد العملة المسكوكة بحواضر الحكم على غرار مدن تونس وتلمسان وفاس، أين احتكر الحاكم دار السّكة التي تجاور في العادة سوق الصّاغة.

وصف ليون الإفريقي دار السّكة بفاس قائلا "فهي بناية مقسمة إلى حجرات صغيرة يشتغل فيها العمال والمعلمون ويوجد عدد من المكاتب التي يعمل فيها مدير السكة والكتبة وتجاور دار السكة سوق الصاغة وأمينهم الذي يحتفظ بقالب المعادن وأختام النقود"[154]. وعادة ما يتحاشى المسلمون تعاطي هذه الحرفة بدعوى أنّ بيع المصوغ الذهبي والفضي بثمن أعلى مما يعادله يعتبر ربا، لذلك يكلّف الملوك اليهود للقيام بهذه المهمة[155].

بخصوص العملات الرّائجة في مدينتي تونس وتلمسان، فقد ذكر ليون الإفريقي صنفين من العملة بمدينة تونس، عملة ذهبية تتمثّل في الدينار الذهبي والذي يزن 24 قيراطا وعملة فضية مربعة الشّكل تزن ستة قيراطات. أمّا العملة الزيانية بمدينة تلمسان، فقد صنفها الكاتب إلى ثلاثة أنواع، فنجد الدينار الذهبي الذي تميز بكبر حجمه وخفّة وزنه، ونقودًا فضية غير خالصة وأخرى نحاسية متفاوتة القيمة ونعتها الكاتب بأنّها عملة رديئة نتيجة خلط النّحاس بمعادن أقلّ قيمة. وهو إجراء يلتجأ الحكّام إليه عند العجز عن التّزوّد بالمعادن الثمينة، مثلما حصل بمملكة تلمسان في بداية القرن السادس عشر عندما فقد الزّيانيون سيطرتهم على مرفأي وهران والمرسى الكبير، اللّذين مثّلا الشّريان الرئيسي لتزويد خزينة الملك الزياني بالعملة الأوروبية من خلال جمع المكوس الموظّفة على التّجار الجنويين والبنادقة وغيرهم من التّجار الأوروبيين.

لم تكن أسواق المدن المغاربيّة مجال التّبادل النّقدي فحسب، بل هي أيضا مكان للتبادل العيني، خاصّة إذا ما كان أحد طرفي التبادل ممن ينتمون إلى الوسط البدوي أو الجبلي. فهؤلاء ونظرا لافتقادهم للعملة يبادلون سلعهم (مواشي وصوف وسمن ومنسوجات وحبوب...) بسلع أخرى، فقد أشار محمد حسن

154 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 283.

155 - نفسه، ص. 283.

إلى تفضيل تجار الحواضر هذا النّوع من التبادل لجهل أهل البادية بأسعار السلع وهو ما يُعرف بالمقايضة.

• وسائل التّبادل الأخرى:

تنوّعت وسائل الدّفع والتبادل كلّما ابتعدنا عن حواضر الحكم، فيغيب الدينار الذهبي والنقود الفضيّة والنحاسية لتحلّ محلّها أشكال أخرى من العملة. فقد ذكر ليون الإفريقي تعامل تجار إقليم سوس بمملكة مراكش القريب من الأقاليم الصحراوية بمادة التبر وهو الذهب الخالص الذي يجلب من الممالك الإفريقية، وذكر الكاتب أيضا رواج عملة من الحديد ومن القماش[156]، أما في المناطق الجبلية فقد أشار الكاتب إلى اعتماد الناس التبادل العيني، فيدفعون بالدجاج والديكة والمواشي وحتّى ظفائر البصل والثوم.

هـ. انتشار الأسلحة البيضاء والتدّرج نحو استعمال الأسلحة النارية:

بلغت وتيرة الحروب والمواجهات العسكرية أشدّها في النصف الأوّل من القرن السادس عشر في مجال المغارب، فقد عرفت تلك الفترة التنافس الوطاسي – السعدي في المغرب الأقصى، واشتداد المواجهات العسكرية بين القراصنة الأتراك والإسبان خصوصا على السواحل الشمالية للمغرب الأوسط، أمّا بإفريقية فقد احتدم التّنافس بين الأمراء الحفصيين لأجل الانفراد بالحكم. وفي ظلّ تلك الفوضى الأمنية وعدم الإستقرار تدّخل بعض الزّعماء المحليين وشيوخ القبائل الذين يملكون الجيوش والأسلحة في هذه الصراعات في إطار التّحالفات مقابل الحصول على امتيازات.

كلّ هذه الأطراف كانت تملك الأسلحة للدّفاع عن مصالحها، والتي حظيت باهتمام مارمول كاربخال بحكم تكوينه العسكري، فلم يغفل الحديث عن خصائص الأسلحة المستعملة في تلك النّزاعات.

• الأسلحة البيضاء:

ذكر مارمول كاربخال بعض الأمثلة لهذه الأسلحة التي حافظت جيوش المخازن المغربية أو القوى المحلية على استعمالها، وتتمثّل في السّيوف والرّماح

---

156 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 115.

والحراب والسّكاكين والخناجر وهي متشابهة من حيث الشّكل ولكنّها تختلف من حيث المقاسات. فرماح مملكتي فاس ومراكش قدر طولها بخمسة وعشرون شبرا[157] وتصنف إلى صنفين فمنها ما هو محلي الصّنع وما هو مستورد، والإختلاف بينهما هو نوع الخشب حيث يكون الرّمح المستورد أغلى ثمنا. أمّا سكان الجهة الشرقية من بلاد المغارب أي من مملكة تلمسان إلى صحراء برقة مرورا بإفريقية فهم يحملون حرابا يتراوح طولها ما بين أربعين وخمسين شبرا وطرفاها مصفّحان بالحديد لتضرب من أمام وخلف، ويستعمل المغاربة أيضا سيوفا فولاذية تكون في الغالب «مستوردة من بلاد النصارى وهي غالية الثمن إذا كانت جيدة لأن التي تصنع في البلاد ليس جيّدا فولاذها»[158]، أمّا سلاح الفرسان يتكوّن من رماح وسكاكين على شكل خناجر.

بالنسبة إلى سكان الجبال، فقد ذكر ليون الإفريقي استعمال الحجارة كأسلحة والتي يقذفونها بالمقاليع[159] أو تقذف مباشرة باليد على غرار سكان جبال الأطلس بالمغرب الأقصى، فقد ذكر الكاتبان بعض المواجهات بين هؤلاء الجبليين وجيوش الحكام والتي تنتهي بانتصار سكان الجبال الذين كانوا يحسنون استعمال الحجارة إمّا لقذف المهاجمين أو لسد المسالك الجبلية الوعرة ومحاصرة أعدائهم.

- **الأسلحة النّارية:**

رغم تواصل استعمال الأسلحة البيضاء إلى عهود متأخّرة في جيوش المخزن المغاربية إلاّ أنّنا عثرنا على عدّة مؤشّرات في المصدرين تؤكّد توجّه الحكّام إلى امتلاك الأسلحة النارية خصوصا منها البنادق، لقناعتهم بفاعلية هذه الأسلحة في حسم المعارك. فقد ذكر مارمول كاربخال أنّ السلطان الحفصي كان يستعمل لحراسته فرقة عسكرية يقدّر عددها بمائة جندي مسلحين ببنادق نارية، وأشار أيضا إلى أنّ الأفارقة لم يكونوا يحسنون استعمال تلك الأسلحة وإنّما كانت تستعمل لتخويف خصومهم من المحليين.

---

157 – يعادل الشبر 23 صم.

158 – مارمول (كاربخال)، إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 111.

159 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 140.

كلّ هذه المؤشرات تدلّ على تدرّج المخازن المغربية في النارية. فما هو مصدرها؟ وهل هي محلية الصّنع أم مستوردة؟

في وصفه لدكاكين مدينة فاس وأسواقها، تعرّض مارمول كاربخال إلى ذكر أثني عشر دكانا للموريسكيين قدموا من غرناطة وبلنسية واختصّوا في صناعة الأسلحة النارية، مّما يؤكّد محلية صنع هذه الأسلحة ولكنه أضاف أن عددا من التجار المسيحيين لم يتقيدوا بقانون منع الإتّجار بالأسلحة الذي كان يصدره البابا بين الحين والآخر، خصوصا في فترات المواجهات التي تتّخذ بعدا دينيا. مّما يؤكّد استيراد المغاربة لبعض من هذه الأسلحة من أوروبا.

على كلّ حال فقد كان استعمال الأسلحة النّارية إلى حدود منتصف القرن السادس عشر استعمالا محدودًا، لم يضاه التّطورات التّنظيمية والتّقنية التي عرفتها الجيوش النّظامية التركية والإسبانية اللتان أصبحتا القوتين العسكريتين العظميين في المتوسط بفضل ما تملكانه من ترسانات عسكرية.

فعند وصفه لمعركة حلق الوادي سنة 1535 م بين جيشي شارلكان وخير الدين بربروس، ذكر مارمول كاربخال أصنافًا من السّفن الحربية والأسلحة التي استعملها الطّرفان في تلك المعركة. ومن تلك السفن الحربية ذكر الكاتب استعمال الإسبان لسفن «الكارفيل–Les caravelles» و«الغلائط – Les Galléres» التي حُمّلت بالمدافع من أجل قصف الحصون قبل الإنزال البرّي. وعندما تحوّل المعركة من بحرية إلى برّية فإنّ الجيشان استعملا المدافع والبنادق، وانتهت المعركة بهزيمة خير الدين بربروس وانسحابه والذي فسّره مارمول بالتّفوق العددي للأسلحة النارية الإسبانية الذي حسم المعركة لصالحهم.

الفصل الثالث

عناصر الثّقافة اللاّمادية ومميزات الذّهنيات

I. التدّين بمجال المغارب القرن السادس عشر.

1. بين التّسنن المالكي والتّدين الشعبي.
2. مدلول الخلاص في التّدين الشعبي.
3. علاقة الفقهاء بأرباب التصوّف.
4. تطوّر الظاهرة الصّوفية خلال القرن السادس عشر.
5. دواعي انتشار التّدين الشعبي بمجال المغارب .
6. هل التّدين الشعبي وعاء لشظايا روحية قديمة؟

II. سجل القيم والتّمثّلات.

1. تمثّل المغاربة للزّمن.
2. عادات الزواج.
3. الموت والطقوس الجنائزية.
4. طرق اللعب والتسلية والعروض الفرجوية.
5. العرافة والسحر والشعوذة والبحث عن الكنوز.

عناصر الثقافة اللاّمادية ومميزات الذّهنيات

قبل الخوض في تحليل فصول هذا المبحث، يبدو أنّه من المفيد العودة لشرح مفهوم الذّهنيات لنحدد مجالات بحثنا، وفي هذا الباب يمكن العودة إلى تعريف الباحث إبراهيم بن جمعة بلقاسم ضمن مؤلفه "الإقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861 إلى 1864" فذكر "تعني الذهنيات في المفهوم العام تصرفات وأنظمة معيارية ومواقف جماعية وأشكال تفكير. ويبدو مفهوم الذهنيات مطاطيا مما يعطيه خصوبة أكبر ويفتحه على كل النشاطات الإجتماعية، لذلك يمكن أن يصبح كل شيء موضوع دراسة، من الأحاسيس إلى التصورات والمعتقدات والعلاقات والقيم الإجتماعية[1].

وانطلاقا من هذا التعريف، سنقسم هذا الفصل إلى قسمين، قسم أول يعنى بالذّهنية الدينية أو التدين الشعبي الذي ساد المجال المغاربي في القرن السادس عشر ميلادي، الذي خصّه ليون الإفريقي بمقاطع مطولة يصف فيها خصوصيات التدين الشعبي في الحواضر السلطانية. أمّا القسم الثاني فسنخصّصه لدراسة القيم والعلاقات والتمثّلات التي سادت مجتمعات المغارب، من تقسيم للزمن وطرق التعامل معه وتوظيفه، وطرق الإحتفال بالزواج وطقوس تشييع الموتى، ولكن رغم تلك الفواجع فإن المغاربي خصّص بعض من وقته للتسلية، حيث اختص بعضهم في إنجاز هذه المهمة. لكن مع انقضاء تلك العروض الفرجوية

1 -بلقاسم (إبراهيم بن جمعة)، الإقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861 إلى 1864، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، 2002، ص. 150.

يعود الناس بعدها لمواجهة مصاعب الحياة، فيشعر بعضهم بالعجز والضعف فيلجؤون إلى السحرة والمشعوذين طلبا للحماية والمساعدة على فهم الظواهر الملغزة التي تتجاوز إمكانياتهم الذهنية، مثلما يلجأ بعضهم ممن يعتقدون في وجود كنوز مدفونة إلى المعزمين قصد الثراء والحصول على المال.

I -التدّين بمجال المغارب القرن السادس عشر.

1. بين التّسنن المالكي والتدّين الشعبي:

تعرّض ليون الإفريقي بإسهاب عند وصفه لمدينتي فاس وتونس لمسألة التّدين أو ما يسميه لطفي عيسى «بالتدين الشعبي أو القاعدي»، وقد لاحظنا تشابها كبيرا في مجمل الطقوس والمعتقدات التي مارسها سكان المدينتين، مما يؤكد مرّة أخرى أن التضاريس الطبيعية لم تحل دون تنقل الرجال والأفكار[2]، مما ساهم في خلق نسق ثقافي وديني متشابه على الأقل في خطوطه العريضة بين مجمل الحواضر المغربية.

فتحت عنوان: «القواعد والخصائص المتبعة عند بعضهم في شأن الشريعة المحمدية» في مؤلف «وصف إفريقيا »، تعرّض ليون الإفريقي لمسألة التدين الشعبي، ذاكرا: «لهذا أعرض الصوفية عن جميع أوامر الدّين، سواء منها المستحبة والواجبة، ولم يعودوا يتقيدون من الشعائر بما يمارسه العلماء، بل راحوا بعكس ذلك يتمتعون بكل الملذات التي تعتبر مباحة في مذهبهم. وهكذا يقيمون مآدب كثيرة ينشدون فيها أناشيد غرامية ويرقصون رقصا طويلا. ويحدث أحيانا في هذه اللقاءات أن يمزق أحد الحاضرين ثيابه تأثرا بما ينشده المنشدون أو بسبب الأفكار الطائشة التي قد تخطر ببال أناس فقدوا كل اتّزان، ويقول هؤلاء القوم حينئذ أنهم مكتوون بلهب الحب الإلهي، وما أظن شخصيا إلاّ أنهم مكتوون بالإسراف في الطعام، لأن الواحد منهم يأكل ثلاثة أضعاف ما يكفي لشخص واحد، أو أنهم على ما يبدو لي أكثر احتمالا، عندما يطلقون تلك الصرخات

---

2 -تزخر المصادر التاريخية على أنواعها بذكر رحلات أو «سياحات» عدد من المتصوّفة داخل مجال المغارب أو خارجه ساهموا في نشر أفكار التصوف أينما حلّوا، من هذه الشخصيات البارزة يمكن ذكر أبو مدين شعيب، أبو الحسن الشاذلي، ابن قنفد القسنطيني وغيرهم.

المصحوبة بالآهات، إنما يفعلون ذلك من أجل الهوى الذي يكنون لبعض الغلمان المرد، وليس من النادر أن يدعو بعض الأعيان إلى أعراسهم أحد الشيوخ البارزين لهؤلاء المتصوفة مع جميع مريديه. فإذا أتوا الوليمة بدؤوا بتلاوة الأذكار وترتيل الأناشيد، وبعد تناول الطعام يأخذ المسنون منهم في تمزيق ثيابهم، وإذا سقط أحدهم أثناء الرقص أوقفه حالا على رجليه أحد الشبان المتصوفين فقبّله العجوز في الغالب قبلة شهوانية...»[3].

مُضيفا في موقع آخر من كتابه أن : «هناك من بين هذه الطرق ماتعتبر قواعده بدعا عند الفقهاء والمتصوفة، لأنها تختلف عن غيرها، لا من حيث وجهة نظر الشريعة الدينية فحسب ولكن من حيث العقيدة أيضا. فمن الناس من يعتقدون اعتقادًا جازما أن بإمكان الإنسان أن يكتسب طبيعة الملائكة بالإعمال الصالحة والصيام والورع، ويزعمون أنهم يطهرون الروح والقلب لدرجة تمنعهم من اقتراف الذنوب، حتى لو أرادوا ذلك. ولكن للوصول إلى تلك الغاية يجب سلوك خمسين درجة في طريقة القوم، ويغفر الله لهم ما تقدم من ذنوبهم. يبدأ هؤلاء القوم بصيام عجيب يستحيل عد أيامه، ثم ينغمسون في كل ملذات الحياة متبعين قاعدة صارمة شرحها مؤلف عالم لامع إسمه السهرودي[4] وتؤمن أصحاب هذه المعتقدات بأن الأفلاك العلوية والسماوات والعناصر والكواكب السيّارة وسائر النجوم إله واحد، وأن أية عقدية أو شريعة لا يمكن أن تكون على ضلال، لأن جميع الخلق في نفوسهم على فطرة تحملهم على عبادة من يستحق أن يعبد. ويعتقدون أن معرفة الله تعالى تتركز في شخص واحد يسمونه القطب، اختاره الله فشاركه ماهية وشبهه معرفة... وتفضي قاعدة هذه الطريق أن يسيح كل واحد من هؤلاء القوم في الأرض متسترا عن الناس متظاهرا بأنّه مجنون أو عاص مغرق في الآثام... وبهذه الدعوى يهيم الكثير من الدجالين على وجوههم في إفريقياعراة مكشوفي العورة، وهم على درجة منحطة من عدم الإعتدال والإحترام الإنساني، بحيث يضاجعون النساء أحيانا في الساحات العمومية

3 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 270.

4 - هو عبد القادر بن عبد الله السهروردي الصوفي الشهير، صاحب كتاب «آداب المريدين» توفي سنة 562 هـ / 1167 م.

كما تفعل البهائم. ومع هذا يعتبرهم العامة من أولياء الله الصالحين... يتمتع كل واحد من هؤلاء القوم بإجلال كبير عند الجمهور، وينال منه هبات وهدايا ثمينة جدًا»[5].

مرّة أخرى يدهشنا ليون الإفريقي بقدرته المتميزة على رصد الظواهر وعدم الإكتفاء بمجرد وصفها بل يتجاوز ذلك إلى البحث في جذورها وخصائصها ومدى انتشارها وتأثيرها. وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى تساؤل مهم عن السياق الذي حف بتأليف هذا المؤلف ونقصدالنهضة الأوروبية، التي انطلقت بواكيرها في المدن الإيطالية منذ بداية القرن الخامس عشر ميلادي، عندما انتفض المبدعون والمفكرون عن كل المحرمات الفكرية، وشرعوا في إنتاج منجزات فكرية وفنيّة شكّلت منبع الحداثة الأوروبية. وعليه فهل أنّ ذلك المناخ الفكري هو الذي حرك الروح النقدية عند كاتبنا وجعله ينتج مؤلفا يرتقي إلى درجة الإبداع، ويترجم فيما بعد إلى كلّ اللّغات الأوروبية؟ أم أن شخصيّة الكاتب المتحرّرة والجريئة هي التي جعلته قادرا على كتابة مؤلفاته بنفس تلك القيمة حتى وإن قُدّر له أن يستقر بإحدى الحواضر المغربية؟

نحن أَمْيَلُ إلى ترجيح الفرضية الأولى وهي فرضية تحفيز مناخ النهضة للمبدعين والمفكرين على إنتاج أعمال فنية وأدبية راقية. ففي بلاد المغارب وعلى خلاف ابن خلدون والذي يعتبر من المفكرين القلائل الذي مثّلوا لحظة فارقة في تاريخ الفكر المغربي، فإن المناخ العام الذي ساده الإستبداد و تعنت الحكام في مواجهة الأراء المخالفة التي تسببت في إحراق كتب الغزالي في العهد المرابطي وخنقت كل إبداع فكري يخالف عقيدة ابن تومرت في العهد الموحدي واضطلاع عدد من رجال الفقه بوظيفة «الإحتساب» حتى في المجال الفكري لمعاقبة وخنق كل نفس إبداعي يخالف السياق العام المألوف.

مهما يكن من أمر فإنّ المقتطفين اللذين كنا بصددهما يقدمان معطيات مهمّة حول تمثّل المغاربة لمسألة التّدين أو ما يمكن توصيفه بكيفية ممارسة المغاربة لتمثّلاتهم الروحية في القرن السادس عشر.

5 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 272.

في الواقع عند مقارنة ماذكره ليون الإفريقي وما آلت إليه الأمور في خصوص مسألة التدين الشعبي وفق ما ذكرته المصادر التاريخية الأخرى. التي تحدثت عن مدى استماتة عدد من المغاربة بما فيهم من شيوخ وفقهاء ومن ورائهم العامة منذ القرن العاشر ميلادي لفرض التّسنن المالكي في جلّ حواضر المغرب وأريافه والعمل على التصدي لكل المنافسين من التيارات والمذاهب الدينية الأخرى، التي عملت على الحصول على موطأ قدم لها في المنطقة على غرار ما وقع من مواجهات بين أنصار المذهب المالكي ضد المتشيّعين زمن حكم العبيديين[6]، أو ما حدث من مواجهات بين المالكية والخوارج وتصديهم لثورة «صاحب الحمار» الخارجي والتي انتهت بمقتله وتهافت دعوته والحكم على أنصار مذهبه بالتّشرد والانعزال في بعض الواحات والمرتفعات. فانفراد المذهب المالكي منذ القرن الرابع هجري الموافق للعاشر ميلادي في المنطقة على الأقل على مستوى الإعتقاد والطقوس، يدفع الى التّساؤل عن الأسباب التي كانت وراء تمسك المغاربة بذلك القالب الديني الذي انخرطوا فيه لقرون والإنغماس في قالب آخر يمكن وصفه «بالهجين»؟ هل أنّ التّدين القاعدي هو استتباع لحالة التهاوي والإنهيار الذين عرفتهما المنطقة منذ القرن العاشر ميلادي أم أنه «حالة تطور ديني» تعكس وعي سكان المنطقة وإحياء لهويتهم الدّينية القديمة؟ وهل أنّ هذا التّدين الشعبي بما يحتويه من «إنحرافات» هو ظاهرة مغربية متفردة أم أنّها ظاهرة مشتركة نجدمثيلا لهافي بقية أرجاء العالم الإسلامي وفي المجال المتوسطي لتجعل منه ظاهرة كونية ؟

قبل التطرق إلى مختلف هذه الإستفهامات، يجدر بنا بناء مفهوم واضح لعبارة التّدين الشعبي بالرجوع لما أورده ليون الإفريقي. إذ يشكّل التّدين الشعبي وعاء يمتزج فيه أداء الشعائر الدينية المألوفة عند المسلمين مع طقوس أخرى تبدو دخيلة مثل الإنشاد والرقص أو الشطح الذي يصحبه في العادة الصراخ وتمزيق الثياب والغناء واستعمال بعض الآلات الموسيقية للتطريب، مثل الرباب والشبابة والدّف هذا إلى جانب لبس المرقّع من الثياب، أما من حيث المعتقد، فلقد بلغ الأمر ببعض ممن ينتسب إلى «الصّلاح» إلى إسقاط التكاليف الشرعية من صلاة وصيام وإباحة الإختلاط والإعتقاد في الأولياء الذين يرتقون حسب زعمهم إلى

---

6 -عيسى (لطفي)، مغرب المتصوفة....،م .س، ص54.

2. مدلول «الخلاص» في التّدين الشعبي:

لم يقتصر التدين الشعبي الذي طبع في غالب الأحيان بطابع صوفي على شريحة اجتماعية دون أخرى، فقد انتشر كفكر وكاعتقاد عند العامة والفئات المحرومة مثلما انخرط فيه عدد من الفقهاء والعلماء إلى حدّ تحوّل بعضهم إلى لسان دفاع عن هذا التيار. أما أهل السلطة وأعوانها ففيهم من آثر الصمت والسكوت تجاه اتساع تلك الظاهرة تجنبا للتصادم وفيهم من عمل على التقرب من بعض رموز «الصّلاح» وتوظيفهم بغاية نشر سلطة الدولة وتأبيد حكمهم مقابل التغاضي عن السلطة المعنوية التي اكتسبها بعض ممن نسب إليهم «الصّلاح» و«الولاية».

وفي خصوص دراسة مدى انتشار التّدين القاعدي مجاليا وبشريا، وفي غياب معطيات إحصائيّة دقيقة تناولت هذا الموضوع بالدرس، فإنه يمكننا الخروج ببعض الإستنتاجات من خلال بعض المؤشرات الدالة.

من هذه المؤشرات يمكن الوقوف على عديد المعطيات التي تذكرها خاصّة المصادر المناقبية وكتب الطبقات، ومنها ذكر ازدحام الناس على جنائز الأولياء، ليس بمجال إفريقية فحسب وإنما أيضا في المغرب الأقصى، حيث جاء في تشوّف التادلي في سياق ترجمته لأبي يعقوب يوسف بن محمد بن أمغار الصنهاجي من أهل رباط تيط من بلد آزمور والذي توفي سنة 614 هـ/ 1217م أنه: «لما مات جاء الناس من الجهات لحضور جنازته... ويقال إنهم كانوا نحو خمسة عشر ألف»[9]. ولقد توقفنا في إفريقية على أمثلة أخرى مشابهة لهذه الوضعية، حيث روى صاحب «المعالم» في سياق ترجمته لأبي داوود عبد السلام الكندي (توفي سنة 648 هـ/ 1250 م) بالقيروان أنّ الناس «كسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وتولّت العامة حمله إلى قبره على رقابهم». كما ترك لنا الراشدي وصفا مفصّلا لجنازة أحمد بن عروس وكيف أنّ السلطان أبا عمرو عثمان أمر «بعدم إخراجه إلى جامع الزيتونة خوفا... من الفتنة الناشئة عن ازدحام العامة على نعشه»[10]

9 -التادلي (أبو يعقوب يوسف)، **التشوّف إلى رجال التصوّف**، تحقيق أحمد التوفيق، كلية الآداب بالرباط، 1984، ص. 426.

10 - الراشدي (عمر بن علي) **ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبو العباس أحمد بن عروس**، تونس، 1886، ص. 249.

مما اضطر إمام الجامع إلى تسوّر الجدار الخلفي للزاوية من شدة ازدحام الخلق على أنواعهم وطبقاتهم.

فهذا الحضور الكثيف للناس لتشييع جنازات «الأولياء» يعزى حسب رأينا إلى معطيين اثنين، أولهما الإعتقاد القوي عند عامة الناس في مكانة هؤلاء التي تتساوى مع مكانة الأنبياء، والمعطى الثاني هو اعتقاد الناس في تواصل كرامات «الأولياء» حتى بعد الممات ومن من بينها ضمان المغفرة لكل من حضر جنازة أحد «الأولياء». فقد ذكر التادلي أن أحد الأولياء سئل في منامه عمّا فعل به الله فقال: «غفر لي، وبشرني أنه قد غفر لكل من حضر جنازتي»[11].

كل هذه المؤشرات تدل على انتشار التصوّف أو التّدين الشعبي داخل مجتمعات المغارب بعد أن أعلنت منذ القرن 4 هـ/ 10 م قبولها وانسجامها مع التسنن المالكي الذي رفض ولوج أنساق مذهبية وفكرية تخالف نواميسه.

3. علاقة الفقهاء بأرباب التصوّف : من القطيعة إلى «التّطبيع»

كثيرا ما أحاط السلاطين أنفسهم بالأعيان والعلماء والفقهاء، وإن كان دور الأعيان معروفا، حيث تكفّل هؤلاء بمساعدة الحاكم عند خروجه للحرب بالأموال أو بالجنود، فإنّ دور العلماء ورجال الدين والفقهاء في الغالب إضفاء «الشرعية الدينية» على سلطة الحكّام وفرض «طاعة أولي الأمر» وتكفير كل من يتجرّأ على الخروج عن الحاكم أوإعلان تمرّده. ومن الوظائف الأخرى التي اضطلع بها رجال الدين وظيفة «الإحتساب» من خلال السهر على نقاوة «الدّين الرّسمي» بوصفه «دين الجماعة» من «البدع» أو «الهرطقة» والتشديد على جميع الطقوس العبادية المخالفة لذلك السائد. فقد كانت علاقة أهل التصوّف في بداية الأمر مع رجال الفقه والعلماء علاقة متوترة، وصلت أحيانا إلى نهايات درامية على غرار مقتل الحلاّج في القرن العاشر ميلادي بأمر من الفقهاء.

ثم تدرّج هذا الصد والرفض من قبل رجال الدين إلى التصالح مع التيار الصوفي مشرقا ومغربا، ثم تحوّل الإعتقاد في رجال التصوّف وأوليائه إلى شرط في سلامة الإيمان حيث ذكر الغبريني الذي توفي سنة 704 هـ/ 1304 م في

---

11 - سلامة العامري (نللي)، **الولاية والمجتمع**، مرجع سابق، ص. 332.

«عنوان الدراية»: «وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقه الإعراض عنه، وعدم الإلتفات إليه، وإن زاد فيصفع في وجهه عوضا عن قفاه، كما جمع الله له الخزي في أولاه وآخره»[12]. فالإيمان بالأولياء» «وكراماتهم» لم يعد من خصوصيات العقلية الدينية العامة، بل شملت أيضا عددًا من الفقهاء والعلماء الذين صنّفوا ضمن رموز ثقافة «النّخبة». فابن خلدون مثلا ألف كتابا يهتم بموضوع التصوّف تحت عنوان «شفاء السائل لتهذيب المسائل» وعرف بدفاعه في مؤلفه «المقدمة» عن طقوس المتصوّفة وشطحاتهم التي وجدت انتقادا لاذعا عند غيره من العلماء[13].

على العموم هذا التحوّل في آراء العلماء والفقهاء من ظاهرة التصوّف يمكن إرجاعه إلى عاملين أساسيين، أولهما وعي رجال التصوّف وأوليائه بضرورة التمسك بمذهب الجماعة وإعلان انتمائهم للتسنن المالكي حتى لا يتهموا بالتكفير والإبتداع، أما ثانيهما فهو إدراك رجال الدين والساسة وأهل الحكم أنه لم يعد بالإمكان إقصاء الظاهرة الصوفية وخنقها سيما وأنّها انتشرت في صفوف العامة والنخب وفي الحواضر والبوادي حيث وصلت الزّوايا إلى المناطق الوعرة والمنفرة وأضحى الفكر الصوفي قوّة لا يستهان بها. لذلك عُدّلت المواقف واستعيض الرّفض بالقبول، لكن هذا القبول كان قبولا محترزا شابته في كثير من الأحيان بعض الإختلافات والمصادمات.

ومهما يكن من أمر فإنّه غالبا ما وقف أهل الفقه موقف المحترز من سلوك المتصوفة والمرابطين بالزوايا شاجبين البدع المنتشرة من سماع وغناء ورقص وكرامة ولباس المراقع. ورغم اعتقاد البعض منهم في صحّة بعض الممارسات، فإنهم استنكروا بعضها الآخر.

ومن المسائل التي اختلف فيها هي مسألة السّماع، حيث اعتبره البعض مباحا لكونه غذاء روحيا[14] وشجبته الأغلبية ورأت أنّه في حكم المكروه أو المحظور.

---

12 - الغبريني(أبو العباس)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، بيروت، 1979، ص.81.

13 - سلامة العامري(نللي)، **الولاية والمجتمع**، م.س، ص490.

14 - يبيح أبو حامد الغزالي في مؤلفه «إحياء علوم الدين» السماع فيذكر: «اعلم أن السماع هو في أول الأمر حالة في القلب تسمى الوجد، ويثمر الوجد تحريك الأطراف، إمّا بحركة غير موزونة فتسمى الإضطراب، وإما موزونة فتسّمى التصفيق والرقص»، انظر لطفي المرايحي، الإنشاد الديني في العالم الإسلامي، الدار الأطلسية، تونس، 2004، ص. 20.

وكان ابن تيمية من أبرز فقهاء السنة الذين حاربوا السماع، معتبرا أن الدين لم [illegible] يشرع للناس الإجتماع على غناء أبيات ملحنة مع تصفيق بالأيدي وضرب على الدف والمزمار متخللا ذلك البكاء وغيره. كما استنكر فقهاء المغرب الأقصى هذه البدع التي أصبحت تعقد ليلة المولد النبوي وفرّقوا بين طائفتين من المرابطين أو «الصلحاء»، طائفة أولى مكوّنة من الجهلة تمارس الغناء والرقص موهمة الناس أنه ضرب من ضروب التقرب إلى الله. أمّا الطائفة الثانية وهي الأكثر خطورة تقدح في الوظائف الشرعية وتبيح الممنوعات مثل الاختلاط بالنسوة وتناول المسكرات. وهو سلوك اشتهر به من انتسبوا إلى خط التصوّف الملامي الذي تمكن مع حلول القرن الخامس عشر من تجاوز وصاية الفقهاء على أرباب الصلاح مهمينا على ذهنيات القاعدة العريضة من سكان الحواضر والبوادي[15].

فتواصل اقتناع فقهاء السنة المالكية بالأدوار التي التزموا بتحملها داخل الأمصار أو الحواضر السلطانية الكبرى وتعهدهم الدائم بمسلك «الإحتساب» تجاه مجمل الأطراف التي أبدت اختلافا مع خطهم الفكري، سواء على مستوى الخطاب أو على مستوى السلوك، والتي تمخّضت في عديد من الأحيان إلى نشوب مناوشات بين الطرفين تصل أحيانا إلى التصفية الدمويّة على غرار اغتيال قاضي مدينة تونس وإمام جامعها الأكبر أبي الفضل قاسم القسنطيني سنة 845 هـ/ 1442م بعد أمه الناس لأداء صلاة الصبح بجامع الزيتونة[16].

يتّضح من استعراضنا لعلاقة أهل الفقه والفتيا بالتصوف ومواقفهم منه، وعلى الرغم من غياب موقف واحد إلا أنّ جانب القبول والاستيعاب والهضم كان هو الغالب على جانب الرفض والنبذ والصّراع مهما بلغت حدّته. ولعل انتشار «صنف الفقهاء – الصوفية» خير دليل على مدى إندماج التصوف في منظومة السنة المالكية ومدى نجاحه في كسب رهان المشروعية. ولما ساهمت كتب المناقب والتراجم في إشاعة نموذج الفقيه الولي، أصبح من العسير في بعض الحالات التمييز بين من ينتمي بالفعل إلى دائرة الفقه ومن ينتمي إلى دائرة الولاية والتصوّف[17].

---

15 – عيسي (لطفي)، **مغرب المتصوفة**، م.س، ص412.

16 – عيسي (لطفي)، **مغرب المتصوفة**، م.س، ص407.

17 – سلامة العامري (نللي)، **الولاية والمجتمع**، م.س، ص506.

4. تطور الظاهرة الصوفية خلال القرن السادس عشر:

في رصده لتطوّر الظاهرة الصّوفية، نعت ليون الإفريقي طائفة من المتصوّفة بأنهم بلغوا «درجة منحطة من عدم الإعتدال والإحترام الإنساني»[18] وتقضي قاعدة هذه الطريق «أن يسيح كل واحد من هؤلاء القوم في الأرض متسترا عن الناس متظاهرا بأنه مجنون أو عاص مغرق في الآثام... وبهذه الدعوى يهيم الكثير من الدجالين على وجوههم في إفريقيا عراة مكشوفي العورة... بحيث يضاجعون النساء أحيانا في الساحات العمومية كما تفعل البهائم»[19].

هذه الطائفة الصوفية ذكرتها المصادر تحت اسم «الملامتية» التي مثّلت مع «القلندرية» منعرجا جديدا داخل المسار الصوفي. فكيف ظهر هذا الصنف من التصوف الإنجذابي؟ وما هي أسسه السلوكيّة ومدى انتشاره في الحواضر المغربية ؟

بالعودة إلى قاموس لسان العرب لابن منظور، تعني «الملامة» أو «الملامتية» و«الملامية» لغة الزجر والتوبيخ وتأنيب النفس واتهامها[20]. أما تاريخيا فـ «الملامتية» هي تيار صوفي ظهر في بدايته بمدينة نيسابور بخراسان خلال النصف الثاني من القرن الثالث هجري / 9 م ثم لم يفتأ أن انتشر في كامل العالم الاسلامي.

وحظي أعلام هذا التيار الصوفي بالتحليل المستفيض في مؤلف «مغرب المتصوفة» للباحث لطفي عيسى، لذلك سنستعير البعض من مجهوده لمحاولة شرح ما ذهب إليه ليون الإفريقي عند وصفه لهذه الطائفة الصوفية.

فقد أكّد الباحث أنّ الدراسات تجمع على ثلاث شخصيات مؤسسة لهذا التيار الصوفي اتسع صيتها بنيسابور من بلاد فارس خلال النصف الثاني من القرن الثالث هجري وهم يحيى بن معاذ الرازي وأبو حفص النيسابوري وأبو صالح حمدون بن أحمد بن عمار المعروف بالقصار. أما في خصوص اختيار تسمية الملامتية، فقد اقترن ذلك بالاحتجاج ضد تشدد تصوّف الفقهاء داخل الحواضر السنية مثل لبس المراقع والإجتماع للحضرة والسماع والتواجد والذكر

---

18 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 271.

19 - نفسه، ج. 1، ص. 271.

20 - ابن منظور، **لسان العرب**، م س، مادة لوم، المجلد الثالث، ص. 413.

وغيرها، لذلك شدد شيوخ الملامتية على ضرورة العودة إلى نقاوة التصوف الأول الذي يجعل قيمة الزهد بمجاهدة النفس وترويضها للوصول بالسالك إلى نكران الذات ومحو مظاهر الغرور عنها ويكون ذلك عبر لوم الصوفي لنفسه ولوم الناس إياه، لأن النفس مبدأ الشرور ومصدر الأفعال المذمومة، فلا ينبغي الاطمئنان إليها في عقيدة أو في عمل لأنه لا يصدر منها إلاّ ما يوافق طبيعتها التي تميل إلى «الرياء والرعونة»[21].

وانطلاقا من هذه القناعة دأب شيوخ الملامتية على كتمان العبادات واعتبارها سرا لا يحق أن يطلع عليه غير الله وضرورة إذلال النفس واحتقارها ولومها واتهامها وحرمانها، ومع بداية العقود الأخيرة من القرن 4 هـ / 10 م حصل تطور في تلك المبادئ، تعمّد بمقتضاه أتباع هذا التيار الصوفي مشرقا إظهار المخالفة قصد إثارة لوم الناس وجلب سخطهم وازدرائهم وصار هذا المعنى مقصدا أساسيا من مقاصد المذهب الملامتي. أمّا القلندرية فهي تيار مغال داخل التصوف الملامتي، نسب إلى أبي علي يوسف القلندري (ت. 724 هـ / 1324 م)، انتشر ببلاد فارس والهند والأناضول والشام ومصر ومنها إلى المغرب الإسلامي. وقد اتفق أنصار هذا التيار على ترك العادات والآداب وأهملوا التقييد بالضوابط في مجالسهم ومعاملاتهم وآدابهم وأخلاقهم، وصاروا يحلقون الرأس والحاجب واللحية والشارب، كما لبسوا الخرق والخواتم والأقراط والقلائد وتركوا لبس النعال وبلغ بهم الأمر إلى التجرّد من الثياب والتجوّال بالشوارع والأزقة على تلك الحالة، ممعنين في تحطيم القيود والتحامل على التقاليد، هكذا وقعت القلندرية التي طغت توجهاتها على التيار الملامتي داخل الحواضر التركية في نوع من الإباحية المستفزة مما زاد في ريبة الحكام من هذا التيار الصوفي وتأجيج سخط علماء الدين عليه، لما حملته تصرفات المنتسبين إليه من تجاوز لأحكام الشرع وتراخ عن العبادات ومجاهرة بالفجور والعصيان[22].

أمّا في خصوص التجارب الميدانية لبعض الشخصيات التي اعتمدت هذا المسار، فإن الحواضر المغربية عرفت العديد من التجارب الإنجذابيّة على غرار تجربة

---

21 - عيسى (لطفي)، مغرب المتصوفة، م.س، ص 384.

22 - عيسى (لطفي)، مغرب المتصوفة، م.س، ص 412.

عائشة المنوبية والشيخ الصفراوي أو القرمبالي وأحمد بن عروس بإفريقية وأبي يعزى وأبي العباس السبتي بالمغرب الأقصى. أمّا مكانة هؤلاء الصوفيين ونظرة الناس إليهم، فقد ذكر ليون الإفريقي "ويشترك جميع أهل تونس في إعتقاد ساذج يرى أن كل من يرمي بالحجر هو من الصالحين"[23]. وفي علاقتهم بالسلطة، فقد ذكر الكاتب أيضا: «وفي أثناء إقامتي بتونس أمر الملك ببناء زاوية جميلة جدًّا لأحد هؤلاء المجاذيب المسمّى سيدي الداهي. وكان هذا الرجل يمشي في الأزقة مرتديا كيساء عاري الرأس، حافي القدمين، يضرب بالحجر ويصيح كالمسعور، فأجرى عليه الملك إيرادا حسنا يعيش به هو وعائلته»[24].

ما يمكن استنتاجه من خلال هذه الشهادات هو إنسيابية إنتقال الأفكار والتّمثلات في العالم الإسلامي، فرغم ضعف تقنيات التنقل إلاّ أن التقاء الحجيج الوافدين من مجمل مناطق العالم الاسلامي في مكّة، يسهل عملية انتقال الأفكار وإعادة توزيعها ونشرها.

5. دواعي انتشار التّدين الشعبي بمجال المغارب :

لا يختلف اثنان في أنّه منذ بداية القرن 7 هـ/ 13 م أخذ الفكر الصوفي - بصفته المظهر الأبرز للتّدين الشعبي – في التّسرب ثم الإنتشار في منطقة المغارب في صفوف العامة والنخب مثلما بيّنا ذلك في الفقرات السابقة. فماهي دواعي انتشار هذا الصنف من التدين واستقطابه لعدد مهول من المريدين على الرغم من انحرافاته الإنجذابيّة التي نهى عنها جمهور الفقهاء ؟

في واقع الحال ظهرت عديد القراءات المتنوعة لمحاولة تفسير ظاهرة انتشار التصوّف بمجال المغارب والوقوف عند دواعي امتداد هذا النسق الفكري والطقوسي، وسنتوقف عند قراءتين مختلفتين، عالجت كلّ منهما المسألة من منظورها الخاصّ.

أ. انتشار التصوّف في مجال المغارب : إنعكاس لوضع مأزوم.

تطرق الباحث محمد حسن ضمن مؤلّفه الضخم بعنوان «المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي» إلى كل جوانب الحياة بإفريقية خاصة في القرن

---

23 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 2، ص. 76.
24 - نفسه، ج. 2، ص. 77.

الأخيرين للحكم الحفصي فدرس الجوانب الإقتصادية والإجتماعية والفكرية، وتعرّض لظاهرة التصوف دون أن يغفل ربط الظاهرة بمجالها الأوسع وهو المجال المغاربي. وفي خصوص انتشار هذا التيّار في المجال المغاربي، وإن لم يشر الباحث صراحة إلى عوامل هذا التسرّب، إلاّ أنّه قدّم جملة من الإستنتاجات المتّصلة بأسباب الإنتشار الصوفي، ومن هذه الإستنتاجات نذكر: «لكن الزوايا ما انفكت تتعدّد طيلة الحقبة المتميّزة بالإنغلاق واستمرار الأزمة الإجتماعية والثقافية»[25].

وذكر الباحث أيضا «والحقيقة أن الأزمة الهيكلية التي مرّ بها المجتمع المغربي والأندلسي وقتذاك ساعدت على إنتشار الصوفية والطرقية بمختلف أصنافها، بين سائر فئات المجتمع»[26]. وأضاف أنّه «من نافلة القول أنّ الفكر الذي عشّش في الأزمة قد عاصر تراجع الإجتهاد وضمور دور العقل، حتى عجز العلماء، رغم محاربتهم له، على القضاء عليه»[27].

فمن خلال هذه الإستنتاجات الثلاثة، فسّر الباحث حالة انتشار التصوّف على الأقل في المجال الإفريقي وكأنه حالة استتباع للإنهيار الإقتصادي والتفكك الإجتماعي والضمور الثقافي. وإن كنت أتوافق مع الكاتب في خصوص انتشار ظواهر خرافية واختلاط الوهمي بالدّيني في معتقدات سكان المنطقة، ممّا ساعد على انتشار التمثّلات الخرافيّة وتحييد الناس عن مشاكلهم المعيشية. إلاّ أنّ ذلك الإستنتاج لا يحيل في اعتقادي إلاّ على جزء من الحقيقة، ممّا يفتح المجال لطرح عديد التّساؤلات وهي: ألا يمكن اعتبار هذا التّدين الشعبي – بخوارقه وخرافيته – شكلاً من أشكال تعقّل المغاربة للدّين ولو ظائفه ؟ أليس التّدين الشعبي أحد السبل التي وفّرت «الخلاص الجماعي» ومثّلت أداة للإفلات من الوضع المأزوم؟ ألم يفشل مشروع «النخب العالمة» التي عملت جاهدة على الحفاظ على «نقاوة الدّين الرسمي» للجماعة في توفير إجابات وحلول لذلك الواقع الرديء؟ ألم تتحالف تلك النخب في مجمل الأوقات مع السلطان لتخدم مصالحه نظير إهمال مطالب العامة وحاجياتهم لا فقط المادية بل وأيضا الروحية؟ ألم يوفر هذا

---

25 – حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، مرجع سابق، ج. 2، ص. 743.

26 –نفسه، ج 2، ص. 745.

27– نفسه.

الصنف من التّدين «الراحة النفسية» و«السكينة» لمجموعات بشرية ضخمة أنهكها العسر الإقتصادي وجور الحكام والأخطار الخارجية علاوة على الأوبئة الجارفة والكوارث الطبيعية التي تأتي بين الحين والأخر على الأخضر واليابس؟ أليس هذا التّدين الشعبي بانزلاقاته أحد أشكال الإحتجاج ضد عجز المنظومة الدينية الرسمية التي لم يعد خطابها قادرا على استمالة النفوس وفوائق متلقيها؟ أليست وظيفة التدين الشعبي هي إشباع لحاجيات الناس المنفلتة وتكييفها وفق حاجياتهم الخصوصيّة وهو العنصر الغائب في الثقافة العالمة؟ ثقافة عمدت على فرض تمثّلات لم تعد تتوافق مع المستوى الفكري لعامة المنتسبين إلى تلك الفئات الإجتماعية. فالتّدين في اذهان العامة هو ذاك المفهوم الذي اختزله الفيلسوف الألماني هيجل لتعريفه للدين حيث يذكر: «أنه لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة ولا يجوز تعلمه من الكتب، ولا يجب أن يكون لاهوتيا بل يتعين أن يكون قوّة حيّة تزدهر في الحياة الواقعية للشعب، أي عاداته وتقاليده وأعماله وإحتفالاته، يجب ألاّ يكون الدين آخرويا بل دنيويا إنسانيا وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى»[28].

ب. إنتشار التصوّف في مجال المغارب: «ثأر» للفئات المهمّشة:

خصّت الباحثة لطيفة الأخضر ضمن مؤلّفها «الإسلام الطرقي» حيزا لشرح دواعي إنتشار التّدين الشعبي، فركّزت في أوّل الأمر على كلمة «الفقراء» التي تحمل مدلولات الفقر الروحي في المعجم الصوفي، ولا تخلو من دلالات الفقر المادي حسب الكاتبة[29]. فالفقر والتشرّد والجوع والفاقة كلّها مصطلحات لطالما تردّدت في مختلف المصادر التاريخية التي تناولت دراسة مجال المغارب في الفترة الممتدة من نهاية العصر الوسيط إلى حين دخول الإستعمار الفرنسي، وذلك لعجز المنطقة على تجاوز عوامل هيكلية والتعامل مع أزمات ظرفية تطل بين الحين والآخر. فالفقر المادي كان السمة البارزة لمريدي الزوايا، فقد ذكر ابن ناجي

28 -فيورباخ، **أصل الدين**، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص. 12.

29 -الأخضر (لطيفة)، **الإسلام الطرقي :دراسات في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية**، سراس للنشر، 1993، ص28.

في معالمه أنّ القديدي ومريديه بزاويته بالقيروان كانوا يعانون الفاقة إلى درجة أنّهم يبيتون طاوي البطون[30].

فالزاوية بوصفها الإطار المادي الذي يرعى التّدين الشعبي، كانت تؤمن مثلما ذكرنا في الباب السابق إرفاد الزائرين وعابري السبيل وبالتالي تأمين الحماية الغذائية. لذلك انتشرت في الحواضر والبوادي وكانت ملجأ الفقراء والجياع والمشردين على غرار استقبال عدد من الموركسيين في بداية القرن السابع عشر الذين احتموا بالزاوية القشاشية بمدينة تونس[31].

التّدين الشعبي كان أيضا ملجأ لفئات أخرى مهمشة مثل البربر والسود والمرأة، حيث ترى الباحثة أن البربر وجدوا من التصوّف وزيارة الزوايا فرصة لإحياء طقوس العبادات الوثنية البربرية القديمة من استعمال للبخور وإشعال الشموع وتقديم النذر والأضحيات. ورغم وجاهة هذا الرأي إلاّ أنّ الكاتبة تُنسبه باعتبار أنّ التصوّف لم يكن ظاهرة مغربية أو بربرية فحسب بل شمل مناطق أخرى من العالم.

فقد أسس الزنوج طريقة صوفيّة خاصة بهم بتونس إشتهرت بالشطح على انغام إفريقيةسميت «الصتمبالي»، وكان لهم وليهم «سيدي سعد» وله قبّة بسهل مرناق جنوب العاصمة. ورغم اعتناقهم الإسلام، فإنّ اعتقاداتهم الدينية وطقوسهم بقيت مطبوعة بالمعتقدات الأصلية التي كانوا يمارسونها في بلدانهم وفي إطار حضارتهم الأصلية.

أمّا بخصوص المرأة فقد بيّنت الباحثة أنّ مجال التصوّف والإعتقاد في الأولياء هو مجال لثأر المرأة لنفسها على مستوى الممارسة الدينية. فلأنّ تردد المرأة على المساجد والجوامع لا يتم بنفس الدرجة عند الرجال، ولأن علاقتها بهذه الأفضية المقدسة أضعف من علاقة الرجال بها وقد يكون ذلك لأسباب حضارية أكثر مما تكون بنصوص دينية مكتوبة لذلك أقبلت المرأة على الاعتقاد في الأولياء وارتياد الزوايا والأضرحة لتستمد منها سلطة دينية مضادة. ولقد استمدت الباحثة لطيفة الأخضر إحصائيات من بحث أنجزه الباحث محمد نجيب الراهم بعنوان «أبو الحسن الشاذلي الولي، سيرته، مقامه وزواره» والذي أكّد أن نسبة النساء

---

30 - ابن ناجي، **معالم الإيمان**، م.س، ج 4، ص236.

31 - الأخضر (لطيفة)، **الإسلام الطرقي**، م.س، ص25.

المترددات على زاوية بلحسن الشاذلي تقدر بـ 73 % مقابل 27 % فقط للرجال[32]. أمّا غاية تردد المرأة على هذه الأفضية فهو بغرض التقاط البركة وجلب الرخاء للعائلة[33].

وبصفة عامة، إن ما يمكن استنتاجه هو أن التصوّف أو التّدين الشعبي يمكن أن يكون ملجأ للفئات المهمشة، من بربر أو سود، أو ملجأ المرأة لتلبية حاجياتها الروحية والإجتماعية. والزاوية هي أيضا ملجأ للمستجيرين من جور الحكام وأعوانهم وللفقراء والمهمشين والجياع، لكن هذا الطرح يجب ألاّ ينسينا انتساب من وسموا بـ «النخب العالمة» والذين أعلنوا انتسابهم إلى زاوية أو طريقة معينة. مما يقف دليلا على أنّ التدين الشعبي لم يستقطب فقط المهمشين والمعدومين، بل تسرب أيضا إلى أوساط كانت في أوقات سابقة مناوئة له. كما نوّهت الباحثة لطيفة الأخضر بهذا النوع من التّدين الذي انتشر بدرجات متفاوتة وتحت أشكال مختلفة في عديد الحضارات، سواء منها التي وسمت بـ «الشعوب البدائية» أو التي اعتنقت الديانات السماوية. فالإعتقاد في الأولياء نجده في الديانة العبرية والمسيحية مثلما نجدالإعتقاد عند سحرة القبائل ومشعوذيها الأفارقة، وأكثر من ذلك يمكن أن نجد اشتراكا بين اليهود والمسلمين في زيارة نفس الولي مثلما هو الحال بالنسبة إلى سيدي محرز بتونس أو سيدي يعقوب بتلمسان[34].

وعلى العموم، فإنّ التّدين الشعبي شمل جميع المجالات التي انتشرت بها الديانات التوحيدية أو الديانات «البدائية» ورغم اختلاط الخرافي والوهمي بالطقوس المقننة، فإنّ هذا الصنف من التّدين قد استجاب لحاجيات حياتية مباشرة ووفّر إجابات لأسئلة وجودية تتعلّق خصوصا بمسألة «الخلاص» الذي مثّل دوما مصدر حيرة الإنسان، كما وظف التدين الشعبي كأداة من أدوات «اللّحمة الإجتماعية – Ciment social» وإضفاء التجانس على المجموعات البشرية التي أحاطت مجالها بسياج من مواقع التّعبد والأضرحة والمدافن والرياض المقدسة. تواظب المجموعة على زيارتها دوريا، وأمّها بشكل جماعي في مواكب تعبدية ضخمة مثلت ولا تزال مناسبات للتنفيس الوجداني والترويح عن المكبوت الشخصي أو الجماعي[35].

32 –الراهم (محمد نجيب)، ابو الحسن الشاذلي، **الولي سيرته**، مقامه وزواره، مكتبة العجيلي بزغوان، 1987، ص76.

33 –الأخضر (لطيفة)، **الإسلام الطرقي**، م.س، ص28.

34 – نفسه، ص35.

35 – عيسي (لطفي)، **مغرب المتصوفة**، م.س، ص439

وقد ذكر ليون الإفريقي أحد المزارات الذي يحج إليه عدد من المغاربة
وهو ضريح «مولاي بوعزة» (نسبة إلى الشيخ أبي يعزى يلنور بن ميمون أحد رموز التصوّف بشمال المغرب الأقصى (توفي سنة 572 هـ / 1176 م)) فذكر «وفيها ضريح ولي عاش في عصر الخليفة عبد المؤمن، يقال أن له كرامات عجيبة ضد السباع، ومكاشفات عجيبة. وقد ترجم له ترجمة عالم يدعى التادلي[36] وذكر كراماته واحدة واحدة وأعتقد شخصيا بعد ما قرأت قصة تلك الكرامات أن الرجل كان يتصرّف بفن سحري أو بإستعمال بعض الأسرار التي كانت له ضد الأسود. وشهرة هذه التصرفات وتقديس العامة لهذا الولي الصالح هما السببان اللذان جعلا الناس يشدّون الرّحال إلى هذه المدينة بكثرة، فيخرج أهل فاس لزيارة هذا الضريح بعد عيد الفطر من كل سنة في جموع كثيرة رجالا ونساء وأطفالا وكأنهم جيش زاحف، يحمل كل واحد خيمته على ظهر دابته، بحيث تكون جميع البهائم محملة بالخيام والأشياء الأخرى الضرورية للمعاش. تتألف كل مجموعة من مائة وخمسين خيمة وتستغرق الرحلة خمسة عشر يوما ذهابا وإيابا، لأن تاغية تقع على مسافة مائة وعشرين ميلا من فاس»[37]. فمن المؤكد أنّ هذا الشكل الإحتفالي الذي وصفه الكاتب له ما يشبهه في عدة مناطق لا في المغرب فحسب وإنما في جهات عديدة من العالم.

خلاصة القول، فإنّ التّدين الشعبي مهما كان وسطه – ديانة توحيدية أو وثنية – فإنه لا يعكس بالضرورة حالة الإنهيار والتّردي أو النمو والرخاء بقدر ما هو ابتكار الشعوب بكل تناقضاتها وصراعاتها الداخلية قصد الوصول إلى «السكينة» ورسم تمثّلها الذاتي لمعظلة «الخلاص».

6. هل التّدين الشعبي وعاء لشظايا روحية قديمة؟:

في هذا الجانب سنبحث في إشكالية محورية وهي هل أنّ الدّيانات التوحيدية ديانات أصلية أم هي نتاج تفاعل بين دين جديد وموروث عقدي أصلي؟ ثم كيف

---

36 – التادلي: هو أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي المعروف بأبي الزيات المتوفى عام 627 هـ / 1229 م، مؤلف كتاب التشوّف إلى رجال التصوّف، أنظر الهامش عدد 17 بالجزء الأول الصفحة 205 لكتاب «وصف إفريقيا».

37 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 205.

فسّر فرناند بروديل قدرة التدين الشعبي على الصمود والتواصل من حضارة إلى أخرى رغم إصرار الدين الوافد على إلغاء ما سبقه ؟

تناول الباحث التونسي محمد الصّادق بالعشي في مؤلّفه «إعتناق البربر للإسلام–La conversion des Berbères à l'Islam»[38] بعض العادات البربرية القديمة التي تواصل وجودها في المجتمعات المغربية إلى اليوم، مثل ردم قطع نحاسية أو أسماك في أسس المنزل في طور البناء بغاية ضمان البركة وطرد النحس، وذبح الأضحيات وغمس صاحب المنزل يده في دمائها وطبعها على جدار المنزل بغاية طرد الأرواح الشريرة، وتطهير المنازل والأفضية المسكونة والأضرحة بالبخور لتتحول إلى أماكن مقدسة و«مباركة»، كلّ هذه التعبيرات موروثة عن الحقبة البربرية الوثنية واصل مسلمو المغارب ممارستها معتبرين أنها لا تتعارض مع الأحكام الشرعية[39].

أمّا «جون سيرفي –Jean Servier»، فقد ذكر في كتابه بعنوان «أبواب السنة –Les portes de l'année»[40] بعض الطقوس البربرية التي ظلّ بربر جبال القبائل يحتفلون بها حتى خلال الحقبة الإسلامية. ومنها الإحتفال بمناسبة رأس السنة الميلادية بغاية التيّمن بالعام الجديد حيث يكنسون المنازل ويعدون الولائم أو «الزردات»، كما ذكر الكاتب أيضا إحتفالهم بقدوم فصل الربيع وهو ما يذكرنا باحتفال الفرس بذات العيد والذي يسمى عندهم بعيد النيروز، وعادة إشعال النار يوم السابع من جويلية والتي تسمّى «بكبارة النصارى» حيث توقد النيران لا في منطقة القبائل وحدها وإنما في كامل شمال إفريقيا ، وهذه العادة تحيلنا بدورها إلى عادة يوم عاشوراء التي استقدمها الفاطميون معهم من المشرق[41].

كلّ هذه العادات والتقاليد المتوارثة تكشف تجمّع جملة من الشظايا المتناثرة لمورثات شاهدة على تأصل الممارسات العبادية أو الطقوسية القديمة وقدرتها غير العادية على مغالبة الزمن. فكيف يفسّر فرناد بروديل قدرة التدين الشعبي على الصّمود ؟

---

38 - Belochi(M .S). *La conversion des Berbères à l'Islam*, maision tunisienne de l'édition, Tunis , 1981.

39 -Ibid.p.117.

40 - Servier (Jean), *Les portes de l'année rites et symboles* : l'Algérie dans la tradition. méditerranéenne. Paris,1962.

41 -*I bid*.p.115.

توصل فرنان بروديل ضمن مؤلفه «البحر الأبيض المتوسط»[42] إلى الإستنتاج التالي: «السمة الأولى للحضارات هي أنها حقائق ذات مدى طويل وطويل جدّا. السّمة الثانية أنّها ثابتة التجذر في فضائها الجغرافي، وقد تغزو الحضارة الأقوى الحضارة الغالبة، حضارة أضعف منها وتستعمرها وتحط بكلكلها عليها، وتقيم فيها مراكز قيادتها، ولكن مع طول الزمن تدور الدوائر على الدخيل. إنّ القاعدة العامة هي فشل الحضارات الغازية في فرض سيطرتها في كلّ مرّة وإن كان هذا الفشل لا يظهر أحيانا إلاّ بعد مرور ردح من الزّمن، والواقع أن كلّ حضارة متمركزة ثابتة لا تخضع لغيرها إلا في الظاهر، بل غالبا ما يزيدها الخضوع وعيا بذاتها فتغتاظ وتولّد نزعة قومية متطرّفة تعيد لها قواها».[43]

II. سجلَ القيم والتمثّلات:

1. تمثّل المغاربة للزّمن:

تعامل المغربي مع الزّمن وقسّمه وفق حاجياته، فوظّف روزنامتين مختلفتين من حيث عدد الأيام ومن حيث المرجعيات. روزنامة أعجمية تعتمد حركة دوران الأرض حول الشمس وتعدّ 365 يوما، إستعملها لتحديد مواعيد أعماله وأنشطته الفصلية. وروزنامة هجرية تعتمد «سير القمر، فالسنة 354 يوما، لأنها تتركّب من ستة شهور في كل منها ثلاثون يوما، وستة شهور أخرى في كل منها تسعة وعشرون يوما»[44]. إعتمدها المغاربة لتحديد مواعيد العبادات وأداء الفرائض من صيام واحتفالات بالعيدين. أمّا التقسيم اليومي فله علاقة بتقلبات زاوية أشعة الشمس (الفجر والصبح والضحى والظهر والعصر والمغرب والعشاء) لتحديد مواعيد الصلوات والإلتحاق بالأعمال اليومية مثل التنقل إلى مواقع العمل بعد صلاة الصبح والعودة من الحقل قبل صلاة المغرب وغيرها من المواعيد اليومية.

---

42 –فرنان بروديل، البحر الأبيض المتوسط، ترجمة عمر بن سالم، دار أليف، منشورات البحر المتوسط، تونس، 1990.

43 –نفسه، ص. 237.

44 –الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 80.

الرّوزنامة الأعجمية : روزنامة الأعمال:

• يذدلبون الإفريقي على شرح أقسام هذه الرّوزنامة بإسهاب نظرا لاعتمادها بصفة رسمية في الأعمال الدورية والفصلية وخاصة في النشاط الفلاحي الذي كان يعتبر ركيزة الدورة الإقتصادية المغاربية. فالسؤال الذي طرح بإلحاح ضمن نطاق مناخي يتسم بالتذبذب من حيث التساقطات والحرارة هو كيف ستكون حالة الصّابة في نهاية الموسم الفلاحي؟ فمسألة كميات المحاصيل الزراعية خاصة منها الحبوب – التي تعتبر الركيزة الأساسية للغذاء في المنطقة نظرا لانخفاض سعرها ولقيمتها الغذائية – هي الشغل الشاغل للمغاربة طيلة السنة. فارتفاع كمية المحاصيل أو إنخفاضها هي محرار إرتفاع الأسعار أو إنخفاضها وأخبار صابة الحبوب ينقلها التجار وعابري السبيل وهي محل متابعة سكان البوادي والحواضر، فالكل ينتظر موعد الصابة لتخزين حاجياته من العولة، والحصول عل محاصيل وفيرة لم يكن بالمسألة اليسيرة أولا لضعف المستوى التقني، وثانيا لتواتر الكوارث الطبيعية والآفات مثل شح الأمطار أو غزارتها أو عدم انتظامها، وزحف الجراد. وحتى في صورة إنخفاض حجم الإنتاج في منطقة ووفرته في منطقة أخرى، فإن عملية النقل والشحن ليست بالأمر اليسير نظرا لافتقاد السبل للأمن وفرض الإتاوات من قبل المجموعات والقبائل التي تتكفل بعملية الخفر.

المهم في هذه المسألة أن المغاربة حريصون على الحصول على صابة وفيرة من المنتجات الفلاحية، لذلك عملوا على التقيد بروزنامة أعمال مضبوطة وفق الروزنامة الأعجمية،التي تتكفل بضبط مواعيد الفصول المناخية وتقلباتها. فكيف قسم ليون الإفريقي تلك الروزنامة ؟

مثلما فعل الجغرافيون القدامى، فقد قسم ليون الإفريقي السنة إلى أربعة فصول، حيث يبدأ فصل الشتاء حسب الكاتب من 15 نونبر/ 15 نوفمبر ويستمر إلى 14 فبراير/ 14 فيفري وهو موسم البرد،على حدّ تعبير الكاتب، الذي يشتد في شهر جانفي، ثم يبدأ الجو نح و إرتفاع درجات الحرارة في شهر فيفري، ثمّ تكون شهور فصل الربيع الذي يبدأ من15 فيفري لتنتهي في 18 ماي حيث يصبح الجو صافيا طوال هذا الفصل. وفي شهر أفريل تبدأ جميع الفواكه في التشكل، إلا أنّ وفرة المحصول وجودته مرتهنة بنزول الأمطار في شهري مارس

وأفريل. ويبدأ فيما بعد فصل الصيف الذي يتواصل إلى حدود 16 غشت / 16 أوت حيث يشتدّ الحرّ خاصّة في شهري جوان وجويلية ثم يبدأ الخريف في بلاد البربر من 17 غشت / 17 أوت ليتواصل إلى 16 نونبر / 16 نوفمبر حيث تأخذ الحرارة في الإنخفاض في النصف الثاني من شهر سبتمبر. وفي «هذا الفصل ينضج التين والرمان والسفرجل وينشف العنب»[45].

ومن خلال التقسيم العام للسنة حسب الفصول، نلاحظ مدى تدقيق المغاربة في تحديد مواعيد بداية الفصول ونهايتها، مما يبرهن على مدى احترامهم للتقسيم الزمني. إضافة إلى تحديد مواعيد وفترات من السنة لها خصوصيات متفردة عن باقي الأيام، مثل «السمائم» وهي أيام الحرّ التي تبدأ من 12 يونيه / 12 جوان وتستمر لمدة أربعين يوما، و«الليالي» أي أيام البرد والتي تبدأ من 12 دجنبر / 12 ديسمبر وتستمرّ أربعين يوما، كما حدد المغاربة الإنقلابين فيكون الإنقلاب الصيفي يوم 16 يونيه / 16 جوان والإنقلاب الشتوي يوم 16 دجنبر / 16 ديسمبر وحدّدوا أيضا الإعتدالان فيكون موعد الإعتدال الربيعي يوم 16 مارس ويوم 16 سبتمبر موعد الإعتدال الخريفي. ومن خلال متابعتهم لدورية الأحداث، فإنّ المغاربة حددوا أياما يتفاءلون بها وأخرى يتشاءمون منها. فمن الأيام المباركة التي يتيمن المغاربة بقدومها هي الفترة المتراوحة من 25 أفريل و5 ماي عندما تكون مصحوبة بنزول الأمطار فتبعث الفرح والسرور في نفوسهم لأنّ تلك الأمطار ضمانة لمحصول فلاحي وفير. هذا الفرح والتفاؤل ألهم المغاربة وضع أمثلة شعبية متداولة بين الناس تبجيلا لتلك المواعيد ومن الأمثلة التي ذكرها ليون الإفريقي ذلك المثل المغربي الذي يقول: «الشتاء نيسان كترفد في الكيسان» والمقصود بشتاء نيسان هو أمطار شهر أفريل ونفعها للأرض وهو ما يوازي المثل التونسي «مطر مارس ذهب خالص». ولفرط اعتقاد المغاربة في بركة المطر الذي ينزل في هذه الفترة يقومون بحفظه في قوارير للتداوي به. كما كانوا يتشاءمون من نزول الأمطار في شهري يوليو (جويلية) وغشت (أوت) «فيفسد الجو كثيرا وتنشأ عنه حمّى حادة تشتد على أكثر الناس ولا ينجو منها إلا القليل»[46]. دفعت أيام

---

45 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م.س، ج. 1، ص. 79.

46 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا م.س، ج. 1، ص. 79.

الشؤم المغاربة إلى تحديدها ضمن أمثلة شعبية متداولة عند الكبار والصغار ومنها: «الله ينجينا من جراد مارس، وشمس أبريل [أفريل] ومن ريح ميو [ماي]».

إنّ إقبال المغاربة على معرفة أدق تفاصيل الروزنامة الأعجمية، أثار اندهاش ليون الإفريقي وإعجابه لأنه لم يجد نفس الحماسة لتحديد الضوابط الزمنية عند الإيطاليين فقد ذكر الكاتب: «إنّي أعجب كثيرا من وجود هذا العدد من الكتب المترجمة عن اللاتينية عند الأفارقة في حين افتقدت الآن عند اللاتينيين»[47]. فالتعامل الدقيق للمغاربة مع الروزنامة ومع الوقت يبرهن مرة أخرى على مدى تمدّن هذه الشعوب:

- **إهتمام المغاربة بالتحوّلات الفصليّة في المجالات المجاورة:**

كان المغاربة مولعين بتتبّع روزنامة الفصول وما يصحبها من تقلّبات مناخية ليس في مجالهم فحسب، بل وفي المناطق المجاورة أيضا وذلك لتواصلهم مع محيطهم. فهم كانوا يدركون أنّ فصول المناطق الجبلية تختلف عن فصول المناطق السهلية، وهم على علم بأنّ عدد فصول جبال الأطلس العالية فصلان، يمتد كل واحد على مدى ستّة أشهر. فصل الشتاء يمتد من أكتوبر إلى أفريل وفصل صيف يبتدأ من أفريل إلى سبتمبر. فاهتمام المغاربة بجبال الأطلس يحظى بأهمية كبرى عندهم نظرا لمرور أهم الطرق التجارية عبر هذه الجبال والتي تكون مهددة في فصل الشتاء بالإنسداد نتيجة نزول الثلوج مما يهدد أمن التجار المغاربة. الذين كانوا مطّلعين أيضا على روزنامة الفصول في الأقاليم الصحراوية والتي يسميها الكاتب ليبيا، فقد كانوا يفضلون السفر إلى هذه المناطق بعد الفترة المتراوحة من شهر نوفمبر إلى شهر فيفري، وهي فترة نزول الأمطار، فتنمو الأعشاب ويتوفر اللبن عند القبائل المقيمة بالقرب من المسالك التجارية. أمّا في فصل الصيف فإن التنقل في الصحراء قد يمثل الهلاك المؤكد نظرا لندرة المياه ولتغيير القبائل لمواقع استيطانها.

إنّ براعة المغاربة في رصد التحوّلات المناخية وتقلبها لم يسعفهم بضمانة تامة من بعض التقلبات الفجئية التي تلحق أضرار بالغة بالمحاصيل وبالسكان. ومن هذه التقلب اتذكر الكاتب الرياح الشرقية والجنوبية والجنوبية - الشرقية

47- نفسه، ج. 1، ص. 80.

التي تهب ما بين شهري ماي وجوان والتي تفسد جميع الغلات وتمنع الفواكه من النمو والنضج. كما يلحق انتشار الضباب في بعض المناطق خاصة زمن الأزهار أضرارا بالغة بمحاصيل الحبوب. وتكون كامل بلاد المغرب مهددة منذ أواخر فصل الصيف إلى حدود فصل الشتاء بهبوب عواصف مصحوبة بالبرد والصواعق والبرق وأحيانا بالثلوج.

كل هذه العوامل الطبيعية تهدد وفرة المحاصيل الفلاحية فتهدد مباشرة مصير بقاء سكان المنطقة الذين كانوا في عديد الأحيان عرضة للمجاعات والأوبئة.

ونظرا لضعف تقنياتهم، وإدراكهم لعجزهم أمام الطبيعة إستجار عدد من المغاربة بالغيبيات والإيمان بالخوارق لاعتقادهم بقدرة تلك المؤسسات والمشرفين عليها على توفير الحماية كلما لزم الأمر.

خلاصة القول، يبدو أنّ ليون الإفريقي قد استفاد أيما استفادة من رحلاته المتكرّرة داخل مجال المغارب والأقاليم المجاورة له على غرار «نوميديا» و«ليبيا» و«بلاد السودان». والتي خوّلت له الإطّلاع ورصد كل التّحولات المناخية التي ستمكن المتلقي الأوروبي من الإطّلاع على الخصوصيات الطبيعية والمناخية للقارة الإفريقية وهي معطيات ستبرز حجم الأخطاء التي توارثها الجغرافيون الأوروبيون منذ الفترة القديمة. كما بشّرت بظهور جغرافيا طبيعية تستند إلى معطيات دقيقة ذكرها ليون الإفريقي. أما مارمول كاربخال فقد اقتصر مجهوده في دراسة الظواهر الطبيعية في مجال المغارب وباقي إفريقياعلى تلخيص ما أورده الحسن الوزان الفاسي وضمّنه في الجزء الأوّل من مؤلفه «إفريقيا» تحت عنوان «فصول السنة وخاصياتها في بلاد البربر».

2. عادات الزّواج:

حظي الزّواج بقدسية دينية ومباركة اجتماعية، بوصفه الطريقة الشرعية الوحيدة لتجدد الأجيال والمجتمعات، هذه القداسة جعلت من الزواج أبرز احتفال يعيشه المغاربي طيلة حياته خاصّة إذا ما كان للمرّة الأولى.

فضمن فقرة بعنوان «العادات المتبعة في الزواج» رصد ليون الإفريقي مختلف مراحل الزفاف الفاسي، الذي يمتد لأيام وفق تلك المقولة المشهورة في

المجال المغاربي إلى اليوم: «عرس سبعة أيام وسبعة ليالي». فكانت إحتفالات الزفاف متعدّدة، تبدأ مباشرة بعد قبول والد البنت بالخاطب عريسا لابنته، فتحدد العائلتان موعد يوم تحرير الصداق، وهو أحد اليومين الهامين في أيام الزفاف، حيث تلتقي العائلتان المتصاهرتان صحبة الأقارب والأصحاب في المسجد و«يحضر [معهم] عدلان يكتبان العقد ويحددان شروط الصداق بحضور الخاطب والمخطوبة»[48].

- **يوم الصّداق:**

يحتل الصّداق أو عقد الزواج – وهو عقد مكتوب في أغلب الحواضر على خلاف سكان البوادي الذين يكتفون بعقد شفوي وإقامة الوليمة وحضور الشهود – مكانة قصوى في مسار الزواج. فعلاوة على أنّه عقد مكتوب يضفي صبغة رسميّة على العلاقة الزوجية، فإنه يحدّد الإلتزامات المادية للعريس تجاه عروسه وهي عبارة عن مشاركة في تكاليف الزفاف والتي تسمّى أيضا بشروط الصداق وتكون في العادة كالآتي:

شروط الصداق التي يتكفل العريس بدفعها
- ثلاثون مثقالا* نقدا. - جارية سوداء، لا تقل قيمتها عن خمسة عشر مثقالا. - قطعة قماش من نسيج الحرير والكتان. - مناديل صغيرة من حرير لتغطية الرأس. - زوج أحذية مطرّزة. - زوجين من القباقب المطرّزة. - عدد من حلي الفضّة. - عدد من الأمشاط والعطور والمراوح الأنيقة.

بعد إتمام الصداق بالمسجد، يستدعي العريس جميع الحاضرين لتناول الغذاء معه في منزله، وبذلك تكون أول وليمة في أيام الزفاف. وتتكوّن الأغذية من لحم مشوي وفطائر وعسل.

48 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 254.

وبالنسبة إلى تكاليف الزواج فإنّ عقد الصداق لا يلزم والد العروس بصرف أكثر من ثلاثين مثقال التي هي محل إتفاق بين الطرفين، لكن العرف وتقاليده تفرض عليه أن يساهم في تجهيز ابنته وإقامة الولائم المتعارف عليها. هذه المساهمة حدد قيمتها الكاتب بأنّها تتراوح ما بين مائتين وثلاثمائة مثقال بالنسبة إلى لفئات المتوسطة.

جهاز العروس الذي يتكفل به والد العروس
- ثلاثة أثواب من جوخ رقيق. - ثلاثة أثواب من الحرير. - عدد من القمصان. - أغطية للفراش المطرزة والموشاة حواشيها بالحرير. - مخدات مطرّزة ووسائد. - ثمانية فرش أربعة للزينة وأربعة للنوم. - فراشين مبطنين بالجلد يستعملان لتزيين الغرفة. - زربية صوفية يقدر طولها بنحو 20 ذراعا. - ثلاثة أغطية وجهها من جوخ وظهرها من كتان وما بينهما محشو بالصوف. - ثلاثة أغطية للسرر غلافها من حرير جميل التطريز من الجهتين. - سجف حائطي من صوف رفيع (يستعمل لزينة الجدران).

يظهر من خلال استعراض مستلزمات جهاز العروس الذي يتكفّل والدها بالإنفاق عليه حجم معاناة عدد من العائلات الحضرية المغربية لتوفير المال اللازم للقيام بالعادات المتعارف عليها في مجتمع محافظ متمسك بتقاليد مكلفة قد تساهم في تفقير «كثير من الأعيان على أثر هذه الأعراس»[49].

الملاحظة الثانية التي يمكن الوقوف عندها من خلال قراءة قائمة جهاز العروس، هي أنها تتكون من عناصر مادية منقولة ولا نجدأثرًا لأملاك عقارية، على خلاف ما يمكن أن يوجد في الزيجات الأوروبية. فالثقافة المغربية في مجال الملكية العقارية لا تستسيغ إنتقال العقارات بين العائلات عبر المصاهرة.

- **يوم الزّفاف:**

هو يوم الإحتفال الأكبر بالنسبة إلى العريس ويوم الإختبار الحاسم لشرف عائلة العروس أيضا.

49 – الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج. 1، ص. 255.

تبدأ مراسم الإحتفال بهذا اليوم، بوضع العروس في «صندوق من خشب ثمين الأضلاع ومغطى بثياب جميلة من الحرير والديباج، ويجعل الحمّالون هذا الصندوق على رؤوسهم»[50]. ويصحبها أفراد العائلتين والأصدقاء للطواف بالمدينة وهو بمثابة إشهار لزواج العروسين، ويتقدم الموكب أصدقاء العروس حاملين شاعلهم مع عازفي المزامير والأبواق والطبول مع حملة المشاعل العديدة. يمرّ الموكب بأبرز الشوارع ومنها السوق الكبير والجامع ثم يتوجه نحو منزل العريس. بعد ذلك تتوقف الإحتفالات لبعض من الوقت للإشتغال بتهيئة الطعام ولإتاحة الفرصة للعريس للتأكد من عذرية زوجته. على أن تتواصل السهرة فيما بعد بالإقبال على الولائم واستمرار «الرقص طوال الليل على أنغام الموسيقيين والمنشدين، ويتناوب الغناء والعزف في نحو مائة من الألحان العذبة اللطيفة، وفي كلّ مرّة يرقص راقص واحد فإذا انتهى من رقصه أخرج من فمه قطعة نقود ورمى بها على بساط المغنين. وإذا أراد أحد الأصدقاء أن يكرم الراقص دعاه لأن يجثو على ركبتيه أمامه وألصق على وجهه قطعا من نقود ينزعها المغنون بعد ذلك فورا»[51]. أما النساء فإنهن يرقصن بمعزل عن الرجال «ولهن حفلاتهن الراقصة ومغنياتهن وعازفتهن»[52].

- **بقية الإحتفالات:**

بالإضافة إلى الوليمة التي تقام يوم الصداق في دار العريس وحفل يوم الزفاف، فإن عدد من الحفلات الأخرى تقام إما في دار العريس أو دار العروس، وتتمثل هذه الحفلات في حفلة الليلة الموالية لليلة الزفاف والتي لا يحضرها غير النساء، وحفل آخر يوم السابع من موعد يوم الزفاف حيث يحضر والد العروس وأمها وأقاربها، ومن العادة أن يرسل في ذلك اليوم أبو الزوجة مجموعة من الهدايا وتتمثل في الحلويات والخرفان ويحضر الزوج كمية من السمك و«يسلمها إلى أمه أو إلى امرأة أخرى لترميها على قدمي العروس ويعتبرون ذلك من أسباب اليمن، وهي عادة قديمة»[53]. وفي ذات اليوم ينتقل الحفل إلى دار والد العروس،

---

50 -نفسه، ج. 1، ص. 255.
51 - الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، م س، ج. 1، ص. 257.
52 -نفسه، ج. 1، ص. 257.
53 -نفسه، ج. 1، ص. 257.

حيث يستدعي الأب أصدقاء الأسرة، ويستمر الفرح والرقص طوال الليل، وفي اليوم الموالي تقام حفلة أخرى، فيتم تجميل العروسة وتوضع فوق منصة ويقدّم الطعام للمدعوين.

بصفة عامة، هذه أبرز عادات الزواج الفاسي والذي يلتقي في عدد من خصوصياته بالزواج الحضري في بقية المجال المغاربي. لكن ما يلفت انتباهنا أنّ أبهة مراسم الزواج تكون بأقل قيمة في حال زواج العروس لأكثر من مرّة، فقد أشار الكاتب إلى أن الوليمة التي تقام في هذه الحالة تتركب من لحم البقر أو الدجاج أو الغنم وبعض الخضر.

3. الموت والطقوس الجنائزية:

أ. الموت:

في بيئة واجه سكانها صعوبات كبرى في تحصيل غذائهم، وفي وسط اقتصر فيه العلاج في أحسن الحالات على استعمال بعض الأعشاب بالحواضر الكبرى مقابل غيابه بالكامل في البوادي والجبال النائية، إذ ذكر الحسن الوزان الفاسي طرق العلاج في إقليم حاحامن مملكة مراكش بقوله: «ولا يوجد أي طبيب من اي صنف ولا أي جرّاح أو عقاقيري وتكاد جميع الأدوية والعلاجات تكون بالكي بالنار كما تعالج الحيوانات، ويوجد حقا بعض الحلاقين الذين تقتصر عملياتهم الجراحية على ختان الأطفال»[54].

ففي مثل هذه البيئة الفاسية، كان الموت متفشيا بسبب تواتر الأوبئة بشكل دوري مخلّفا في كلّ مرّة عددًا كبيرًا من الضّحايا ممّا سبّب في الوهن الديمغرافي الذي عانت منه المنطقة طيلة قرون.

فرغم غياب إحصائيات دقيقة لعدد سكان المغارب في القرن السادس عشر، فإنّ عددًا من الدراسات تجمع من خلال عديد المؤشرات على ضعف الأعمار[55] إذا ما قارناه بالمجال الجغرافي الممتد للمنطقة. فعلى عكس الضفة الشمالية للمتوسط التي عاينت خلال الفترة الحديثة وفرة بشرية والتي اعتبرت أحد المحفزات المهمة

---

54 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج. 1، ص. 98.

55 - سلامة العامري (نللي)، المجتمع والولاية، م.س، ص 76.

أثناء النهضة الأوروبية وبشرت فيما بعد فرض هيمنتها على بقية القارات، فإنّ النقص البشري وضعف معدّل الإعمار بالمجال المغاربي قد انعكس سلبا على قدرة السكان لاستغلال موارد المنطقة بالصفة المثلى من جهة وساهم في ترهل الكيانات السياسية بسبب عدم انتظام مداخيل الضرائب وعدم القدرة على مراقبة المجال.

فماهي أهم الأوبئة والأمراض التي عانى منها سكان المغارب؟ وكيف تعاملوا معها؟

خصص ليون الإفريقي على خلاف مارمول كاربخال قسما من كتابه لدراسة أهم الأمراض التي طالت منطقة المغارب وعدد أهمّها، ومنها داء القرع حيث «يتكون القرع عادة في رؤوس الأطفال والصغار والنساء البالغات، ويصعب الإستشفاء منه إلا بمشقة عظيمة»[56]. كما ذكر أيضا داء صداع الرأس وأمراض الأسنان وأمراض المعدة وداء النقرس الذي يصيب خاصة الأوساط الإجتماعية المترفة «ممن اعتادوا شرب الخمر وأكل الدجاج وغيره من الأطعمة الناعمة الشهية»[57]. ومرض الجرب والسعال القوي وداء الزهري والذي يسمى أيضا داء الإفرنج وهو داء «فظيع بأوجاعه وبثوره وقروحه منتشرا كثيرا في بلاد البربر لا يكاد يسلم منه إلاّ القليل»[58]. وهو داء لم يكن معروفا في مجال المغارب قبل نهاية القرن الخامس عشر لكن : «عندما طرد الدون فرديناند ملك إسبانيا اليهود من بلاده جاء كثير منهم إلى بلاد البربر فظهر فيها هذا الداء الذي حمله كثير من يهود إسبانيا»[59]. وينتشر ذلك الداء بفعل المعاشرة الجنسية لذلك كان انتشاره واسعا بمجال المغارب حيث «فتك هناك بالناس فتكا ذريعا وخاصة في مملكة تونس». [60] ومن الأمراض الأخرى التي لاحظها الكاتب وذكرها، مرض الأعصاب الذي كان يصيب خاصة الأطفال والنسوة وكان الناس يعتقدون خطأ أن ذلك مس من الجنّ.

56- الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج. 1، ص. 83.
57- نفسه، ج. 1، ص. 83.
58- نفسه، ج. 1، ص. 84.
59- نفسه، ج. 1، ص. 84.
60- نفسه، ج. 1، ص. 84.

كلّ هذه الأمراض كانت تظهر أحيانا وتختفي أحيانا أخرى، لكن يبقى داء الطّاعون الأعنف والأشد وطأة على أجساد المغاربة فـ «يظهر الوباء في بلاد البربر على رأس كل عشر سنوات أو خمس عشرة أو خمس وعشرين سنة، وعندما يأتي يذهب بالعدد العديد من الناس»[61]. فما إن يظهر وباء الطاعون الجارف، حتى تبدو عواقبه الوخيمة جلية في كل المجالات منها الإقتصادية والإجتماعية والديمغرافية والسياسية والثقافية وغيرها. فانفتاح منطقة المغارب على الموانئ المتوسطية ساهم إلى حدّ كبير في تعاقب وتيرته، الذي كان يصيب المدن الساحلية ثم يتدرج شيئا فشيئا نحو الدواخل. على أنّ حدّة الخسائر البشرية في المدن أكثر منها في البوادي، بسبب سهولة إنتشار العدوى، فكانت المدن تخسر ما بين ثلث سكانها ونصفهم كلما حلّ بها هذا الوباء الفتاك[62].

فماهي الحلول الإستشفائية المتاحة للمغاربة للتعامل مع هذه الأوبئة ؟

ففي ظل شبه غياب لمؤسسات استشفائية، باستثناء بعض البيمارستانات في الحواضر الكبرى العاجزة على استيعاب جمّ غفير من المرضى ومساعدتهم على التصدي للأوبئة، ممّا أوجد عند المغاربة شعورًا بالعجز والضعف أمام هذه الأمراض، ودفعهم إلى حلول يغلب عليها الطابع الغيبي منها الدعاء والتعبّد والتصوّف. ففي زمن الفقيه ابن عرفة ساد اعتقاد بإفريقية مفاده أنّ قراءة صحيح البخاري وختمه أمر نافع لوباء الطاعون، حتى أن السلطان الحفصي أمر بتحبيس كتاب البخاري على جامع الزيتونة، وأقبل ابن عرفة بدوره يعلم تلامذته دعاء معروفا متضمّنا ألفاظًا أعجمية غير مفهومة على حدّ تعبير الباحث محمد حسن[63]. أمّا في مصر، فقد كان المصريون يعتقدون أن كثرة الصلاة على النبي تدفع الطاعون، ومن ثمة كان كلما ظهر ذلك الوباء إلا وأقبل الناس على العبادة والتذرّع إلى الله وطلب التوبة والمغفرة والإكثار من الذبائح والصدقات والإقبال على أصناف متنوعة من التسبيح والتكبير. أمّا بالمغرب الأقصى، فقد

---

61 -الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج. 1، ص. 85.

62 -بوجرة(حسين)، الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الإجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير(1350-1880)، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

63 -حسن(محمد)، المدينة والبادية، م.س، ج 2 ص 634.

ذكر ليون الإفريقي أنه: «لا يستعمل أي دواء باستثناء التمسح بالتراب الأرميني[64] حول دمل الطاعون»[65].

لكن جميع هذه العلاجات لم تكن فعّالة في التصدي للأوبئة والأمراض، فتفاقمت حالات الوفيات وأضحت فكرة الموت حاضرة بقوّة في أذهان الناس، وساد الخوف والرعب وعدم الثقة في المستقبل المجهول، فكثر التذمر والتبرّم من الزمان وسيطر شعور باقتراب نهاية الكون مما ساعد على انتشار ثقافة الطرق والزوايا والإعتقاد في الشعوذة والتدجيل.

ب. الطّقوس الجنائزية:

مثلما رصد عادات الزواج الفاسي وتقاليده، فإنّ ليون الإفريقي لم يغفل وصف الطقوس الجنائزية لمدينته، وهي طقوس متباينة بين العامة والأعيان.

بالنسبة إلى العامة، فقد عدد الوزان الفاسي عددًا من عادات إعلان الحداد على الموتى، ومنها ارتداء أهل الفقيد اللباس الخشن، وتلطيخ الوجوه بسواد القدور، دعوة عدد من المخنثين[66] للضرب على دفوف مربعة الشكل وإنشاد مجموعة من الأنظمة الحزينة والمبكية في رثاء الميت. وتتكفل بقية النسوة بالصياح وخدش الصدور والخدود ونتف الشعور والنواح لمدة سبعة أيام ثم تتكرّر هذه العادة لمدة ثلاثة أيام بعد مرور الأربعين. أما بالنسبةإلى النساء الأعيان، فإنهن لا يأتين هذه الطقوس وإنّما يكتفين بالبكاء فقط والأحجام عن الطبخ في حين يتعهد الأقارب والجيران بإعداد الأطعمة[67].

ما يمكن استنتاجه بعد استعراض هذه الطقوس هو أنه على خلاف عادات الزواج حيث تكون مكانة الرجال بارزة في الأفراح، فإن النسوة هن اللواتي يتكفلن بإبراز مظاهر الحزن والوجد على الفقيد. أما الملاحظة الثانية فهي تتعلق باشتراك الحواضر المغربية في إتيان جملة من الطقوس والعادات لا فقط في

---

64 -تراب استعمل للتداوي خصوصا عند الشيعة.

65 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، م.س، ج 1 ص 84.

66 -وهم مجموعة من الرجال الذين يرتدون ثياب النساء، ويتحلون بحليهن ويحلقون لحاهم ويقلدون النساء حتى في طريقة كلامهن، انظر: وصف إفريقيا، ج. 1، ص. 232.

67 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، م.س،ص260.

الأفراح والأتراح، وإنما في كل المناسبات، وهي عادات غير مكتوبة وإنما تواضعت المجموعة السكانية على إنجازها بنفس الكيفية وفي ذلك إعلان الإنتماء إلى سجل قيمي وطقوسي محدد يجمع عددًا من المنخرطين داخله. وعليه فإنّ هوية الجماعة هي التي تطبع المجال وبدورها تؤدي إلى تعقل الجماعة لذاتها واختلافها عن الآخر.

4. طرق اللّعب والتّسلية والعروض الفرجوية:

كغيرها من الشعوب المحبة للحياة، فإن المغاربة خصصوا بعضا من وقتهم للتجمّع بالساحات العمومية لمشاهدة العروض الفرجوية التي تقام هناك، أو يتحلقون في مكان ما لتجاذب أطراف الحديث أو القيام بعدد من الألعاب بغاية التسلية.

واهتم ليون الإفريقي بطرق اللعب والتسلية والعروض الفرجوية التي تقام في ساحات مدينة فاس . فبخصوص الألعاب، فقد صنّفها الكاتب إلى صنفين وفق التصنيف الإجتماعي فذكر ألعاب «الناس المهذبين من ذوي البيئات الحسنة»، والألعاب «المستهجنة عند العوّام». فبالنسبة إلى الصنف الأوّل من الناس، فإنّهم يجتمعون حول «لعبة واحدة وهي لعبة الشطرنج تبعا لأسلافهم»[68]. فمجالات المغارب على غرار شعوب العالم القديم، عرفت بدورها رواج لعبة الشطرنج[69] لدى فئة الأعيان، فكانت اللعبة الرائجة في القصور والبلاطات بوصفها لعبة «راقية» لما تستوجبه من هدوء وتركيز وإعمال للعقل. على عكس الصنف الثاني من الألعاب الذي يميل أكثر إلى الحركة واستعمال العضلات كتلك الألعاب التي انتشرت في صفوف عامة الفاسيين، ومنها ذكر الكاتب : «يجتمع الشبان في أوقات معينة من السنة، فيحمل أهل الزقاق منهم العصي ليحاربوا أهل زقاق آخر... وقد يشتد الخصام بينهم فيأخذون السلاح ويموت عدد من كلّ فئة، لاسيما في أيام الأعياد، حيث يجتمع الشبان في ظاهر المدينة، وبعد

---

68 -الوزان الفاسي (الحسن)،وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 259.

69 - هنالك جدل حول أصول لعبة الشطرنج، فهنالك من يرجعها إلى الأصل المصري الفرعوني، ورأي آخر يرجعها إلى الأصل الهندي ورأي ثالث إلى أصل فارسي ورأي رابع إلى أصل صيني، لكن تتفق كل هذه الآراء حول أنها كانت لعبة الملوك والأعيان.

إنهاء الاشتباك يأخذون في التراشق بالأحجار حتى لقد يعجز رئيس الشرطة عن تفريقهم والحجز بينهم"[70].

من خلال وصف ليون الإفريقي لهذه اللعبة التي غالبا ما تتحول إلى صراع بسبب تطور التنافس من إطار اللعب والهزل إلى تنافس يعكس تعصب دموي كل مجموعة شبابية لحيّها، في وسط حضري تضعف فيه العصبية القبلية ليحل محلّها نوعا آخر من التعصّب وهو "عصبية الحيّ". وهو تعصب ناجم عن اعتزاز مفرط بالإنتماء إلى فضاء ضيّق لإثبات التميز والإختلاف عن نظيره المجاور له. وهي ظاهرة تعكس إحدى مميزات الذّهنية الحضرية التي سادت المدن المغاربية، التي إتسمت بالصراع والتنافس بين أحياء المدينة الواحدة أو بين سكان المدينة وأرباضها أو بين سكان المسورات وسكان البوادي. ذلك التنافس اتخذ تعبيرات عدّة منها ما هو شفوي في شكل أمثلة شعبية أو مقولات متداولة ومنها ما هو مادي مثل الألعاب التي ذكرها ليون الإفريقي.

أمّا بخصوص العروض الفرجوية فقد صنّفها ليون الإفريقي إلى صنفين، عروض فرجوية رسمية كالتي ينظمها السلطان، وعروض فرجوية تلقائية تقام بصفة عفوية في الأيام العادية أو أيام الأعياد والمناسبات.

وصف الكاتب بعض العروض الفرجوّية الرّسمية و منها مشهد مصارعة ينظمه سنويّا سلاطين المغرب الأقصىبالقصبة السلطانية بحضور عدد من المقربين، فمن خلال ذلك الوصف الذي قدّمه الكاتب نخال أنفسنا أمام عرض مصارعة في أحد مسارح الألعاب الرومانية في العهد القديم. فقد ذكر الكاتب أن ملك فاس يأمر بتنظيم ألعاب المصارعة الرومانية داخل القصبة السلطانية حيث: "يرتّب في هذه الساحة عدد من الصناديق كبيرة يسع كل واحد منها رجلا يقف داخلها ويتحرك بسهولة، لكل صندوق باب صغير، ويجلس فيه رجل مسلح. وحينئذ يطلق الأسد حرّا في الساحة. فيفتح الرجال المسلحون أبواب صناديقهم بالتناوب، مرّة هذا ومرة ذاك، ويجري الأسد فورا نحو الذي يراه، وعندما يقترب منه يغلق الرجل بابه، يستمر العمل هكذا إلى أن يهيج الأسد هيجانا شديدا، فيطلق ثور داخل الساحة وتنشب معركة دامية بين الحيوانين، فإذا قتل

---

70 -الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م.س، ج. 1، ص. 259 - 260.

الثور الأسد إنتهى المشهد ذلك اليوم وإذا قتل الأسد الثور كان على الرجال المسلحين أن يخرجوا من صناديقهم ويحاربونه، وهم اثنا عشر رجلا يحملون بأيديهم حرابا في طرف كل منها نصل حديد طوله ذراع ونصف ذراع، وإذا أظهر الرجال تفوقا على الأسد أمر الملك بالحد من عددهم، وإذا تفوق الأسد على الرجال سدد إليه الملك وأفراد حاشيته فلذاتهم ورموه من أعالي الشرفات التي يشاهدون منها ذلك المنظر، وكثيرا ما يحدث أن الأسد، قبل أن يموت يقتل أحد المحاربين ويجرح الآخرين وتبلغ الجائزة التي يمنحها الملك لكل محارب عشرة مثاقيل وكسوة جديدة"[71].

فمشهد المصارعة الذي وصفه الكاتب هو بدون شك مشهد مألوف في أذهان الإيطاليين، فلطالما اقترنت هذه المشاهد بالموروث الثقافي الروماني. لكن قد تكون غير مألوفة في أذهان سكان مجال المغارب، حيث أننا لم نعثر عن وصف شبيه أو مماثل لهذه الألعاب في المصادر المكتوبة السابقة لعهد الوزان الفاسي أو في المصادر اللاحقة. فقد تفرد ليون الإفريقي بذكر تواصل ألعاب المصارعة في مدينة فاس في حين أنه لا يذكرها في وصفه لبقية الحواضر المغربية مع أنها خضعت بدورها خلال الفترة القديمة للهيمنة الثقافية الرومانية.

أما العروض الشعبية فهي مشاهد يومية تعقد بصفة تلقائية داخل ساحات الحواضر المغربية ورحباتها وعند أبواب المدن، حيث يختلط الحابل بالنابل والبدوي بالحضري والتجار الأوروبيون بالسكان المحليين ومن هذه العروض ذكر الكاتب اجتماع مجموعة من المغنين "ينشدون في الساحات قصائد وأغنيات وترهات أخرى[كذا]، لاعبين بالدف والرباب والقيثار وغيرها من الآلات"[72].

ولقد أردف الكاتب أن هؤلاء المغنين يقومون بأدوار أخرى إلى جانب الغناء، فهم يبيعون "أوراقا صغيرة كتبت عليها كلمات وعبارات ناجعة في زعمهم للشفاء من كلّ داء"[73].

---

71 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج 1، ص. 204 - 205.
72 - نفسه، 276.
73 - نفسه، ج 1، ص. 276.

كما ذكر الكاتب مجموعة أخرى من العارضين في الساحات العمومية فذكر أناسًا «يجوبون المدينة وهم يُرقِصون القردة ويحملون الأفاعي في أيديهم وحول أعناقهم»[74]. والذين اضطلعوا بدورهم القيام بأدوار أخرى حيث يقومون «بأشكال من خط الرّمل[75] ويخبرون النساء بما سيكون من المستقبل»[76].

إضافة إلى هذه العروض، فإنّ المصادر الأدبية الأخرى قد ذكرت أصنافًا أخرى من المشاهد الفرجوية التي كانت تعرض في ساحات وأزقة حاضرة تونس في نهاية العهد الحفصي، ومنها «جلوس الرّاوي أو الفداوي القرفصاء، محركا عصاه زيادة في البيان للناس الذين قدموا راجلين أو ممتطين خيولهم، ينصتون إليه بكل اهتمام وهو يروي حكايات عنترة بن شداد أو الجازية الهلالية وغيرها من السير والروايات المتداولة التي لا تخلو من المبالغات والخوارق التي تقف أمامها العامة مشدوهة الأفواه، وفي مكان آخر من الرحبة جلس المغني بصحبة ثنائي يردد البيت ويصفق، وهي الطريقة البدوية في الغناء، وقد وضعوا أحذيتهم أمامهم كي تلتقط أرباع الدراهم وأنصافها التي يجود بها المتفرجون، وفي ناحية أخرى، رقص بعض الناس على الطبل والمزمار مقابل بعض النقود الزهيدة التي يتحصل عليها هؤلاء العازفين، ولم يغب الصبيان عن هذه المشاهدة حيث عمد بعضهم إلى تقديم عروض متعددة مثل حمل القلال المتناضدة فوق الرأس الواحدة فوق الأخرى إلى أن يبلغ عددها تسعة مع المحافظة على التوازن[77].

كلّ هؤلاء المنشطين والعارضين الذي ينشطون الساحات والأزقة مدخلين السرور والمرح في نفوس المتفرجين، كانوا قد صنّفوا ضمن الفئات المهمشة والمغضوب عليها، حيث وصفهم صاحب وصف إفريقيا بقوله: «يوجد بفاس العديد من هؤلاء السوقة الذين لا خير فيهم، ممن يدعون في إيطاليا: تسيوري ماطوري» أو «المشعوذين» وهم أناس لا قيمة لهم... من أحط أصناف البشر»[78].

---

74 - نفسه، ج. 1، ص. 276.

75 شكل من أشكال الشعوذة، حيث يعمد صاحبه إلى رسم خطوط على الرمل بدعوى الإطلاع على الأمور الغيبية.

76 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، ج. 1، ص. 276.

77 - حسن (محمد)، **المدينة والبادية**، م.س، ج 2، ص637.

78 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 271.

على العموم، فرغم النظرة الدونية التي كان ينظر بها إلى العارضين والعازفين والمنشطين للساحات بأنواعهم، فإنهم ساهموا في خلق معنى للحياة داخل فضاءاتهم.

5. العرافة والسحر والشعوذة والبحث عن الكنوز:

- **العرافة والسّحر والشعوذة:**

لدراسة ظاهرة السحر والشعوذة والعرافة في مجال المغارب من وجهة نظر تاريخية يجدر بنا العودة إلى «وصف إفريقيا» الذي تناول عند وصفه المطول لمدينة فاس مسألة العرافة والسحر وشيوعهما في الأوساط الإجتماعية. ولمزيد إثراء هذه المسألة يمكن الاستئناس بما أورده ابن خلدون في مقدمته، حيث خصّص فصلا كاملا بعنوان «في علوم السحر والطلسمات». فمامدلول السحر والشعوذة عند كلّ من ابن خلدون وليون الإفريقي؟ وما مدى انتشار هذه الظواهر وشيوعها ومجالات توظيفها؟ وما هو موقف المشرّع والمجتمع منها؟

تناول ابن خلدون مسألة السحر والشعوذة في مقدمته فذكر: «هي علوم بكيفيّة استعدادات تقتدر النّفوس البشريّة بها على التّأثيرات في عالم العناصر إمّا بغير معين أو بمعين من الأمور السّماويّة والأوّل هو السّحر والثّاني هو الطّلسمات»[79]. ورتب درجاته إلى ثلاث مراتب، «فأوّلها المؤثّرة بالهمّة فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو الّذي تسمّيه الفلاسفة السّحر والثّاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواصّ الأعداد ويسمّونه الطّلسمات وهو أضعف رتبة من الأوّل والثّالث تأثير في القوى المتخيّلة. يعمد صاحب هذا التّأثير إلى القوى المتخيّلة فيتصرّف فيها بنوع من التّصرّف ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكمات وصورا ممّا يقصده من ذلك ثمّ ينزلها إلى الحسّ من الرّائين بقوّة نفسه المؤثّرة فيه فينظرها الرّاؤون كأنّها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنّه يري البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمّى هذا عند الفلاسفة الشّعوذة أو الشّعبذة»[80]. أما بالنسبة إلى زمان

---

79 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص. 524.

80 - نفسه، 525.

ظهور السحر ومكانه، فقد ذكر ابن خلدون أنه ظهر في «كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوّة موسى عليه السلام»[81] ومجال انتشاره فقد شمل فيما عرف بمنطقة الشرق القديم والتي ضمّت شعوب «النبط والكلدانيين... وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين، وفي أهل مصر من القبط وغيرهم»[82].

ولازمت ظاهرة السحر جلّ الشعوب، سواء أكانت ذات ديانات توحيدية أو وثنية، حيث فشلت الشرائع والقوانين في القضاء عليها والحدّ من انتشارها.

واعتقد المغاربة بدورهم في السحر، فكانت تلك الظاهرة محلّ توصيف ودراسة من قبل ليون الإفريقي الذي رصدها وشرح خصائصها، حيث ميّز في بداية تحليله بين مفهومي العرافة والسحر.

فالعرّاف هو الذي يدّعي تمكنه من «التنبؤ» بالغيب وقدرته على كشف المستور والاطلاع على خفايا الأمور التي تكون غائبة أو مبهمة عند عامة الناس، أما الساحر فوظيفته تسهيل قضاء حوائج قاصديه وتلبية رغبات حرفائه بتمكينهم من مقاصدهم.

وبالنسبة إلى العرّافين، فقد صنّفهم الكاتب إلى ثلاثة أصناف، الصنف الأوّل ويتألف «من الذين يتعاطون خطّ الرّمل، فيرسمون عليه أشكال ويؤدي لهم عن كل رسم بحسب الموارد المتوفرة للشخص ووفقا للعادة»[83].

ويضم الصنف الثّاني «العرّافين الذي يجعلون الماء في قدر لّماع، يرمون فيه قطرة زيت فيصير شفافا، ويزعم العرّافون أنهم يرون فيه كما يرون في المرآة جماعة من الشياطين القادمين بعضهم خلف بعض، كأنهم كتائب جيش تعسكر وتضرب الخيام... وعندما يرى العرّاف أنهم قد استراحوا يطلب منهم ما يود معرفته، فيجيبونه بإشارات باليد والعين»[84]. ويشتمل الصنف الثالث من العرّافين «على نساء يوهمن العامة أنهن يرتبطن بصداقة مع الشياطين من أنواع مختلفة يسمين بعضهم بالشياطين الحمر، وبعضهم بالشياطين البيض أو السود، وعند

---

81 -نفسه، ص. 524.

82 -نفسه، ص. 524.

83 -الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 263.

84 -نفسه، ص. 263.

يطلب منهن أن يتنبأن بشيء من الأشياء ويتطيبن بعطور مختلفة الروائح فيدخلن فيهن الشيطان الذي دعونه حسب زعمهنّ، ويغيرون حينئذ أصواتهن ليوهمن أنه المتكلم بفمهن»[85].

بالنسبة إلى السحرة ومجالات نشاطهم، فمن المؤكد أنهم اخترقوا كل مجالات الحياة لكن يبدو أن مجال «التعزيم» هو المجال الأكثر نشاطا حتى أن السحرة كانوا يدعون أيضا بـ«المعزمين». حيث يدّعون أنّهم قادرون على «إنقاذ من اعتراهم مسّ من الشيطان... ويكون التعزيم بالطريقة التالية، يكتبون بعض الحروف ثم يرسمون دوائر فوق تنور أو غيره ويخطون على يد المجنون أو جبينه بعض الإشارات، ويعطرونه بمختلف العطور وبعد ذلك يشرع الساحر في الرقية، ويسأل الروحاني كيف دخل الجسم، من أين أتى، ومن هو، وما اسمه ويأمره في الأخير بالذهاب»[86].

فالسحر والشعوذة والعرافة، كلها ظواهر اجتماعية لم تقتصر على زمان دون آخر، ولا على شعوب دون أخرى، كما أنه يخطئ كل من يعتقد أن الإيمان بتلك الظواهر قد اقتصر فقط على «ضعاف العقول من عامة الناس»، فإن ممن يدعون الإنتساب إلى «فئة الخاصة» قد عملوا بدورهم على توظيف السحر والسحرة لبلوغ مآربهم. فما هي حينئذ الدوافع الحقيقية لإنتشار هذه الظاهرة ؟

يمكن تفسير تفشي ظاهرة الإعتقاد في السحرة والمشعوذين في مجال المغارب أو في غيرها من الشعوب، إلى عاملين متلازمين.

العامل الأوّل، هو عامل متعلّق بالجوّ العام الذي كان يحيط بمعاش السكّان الخاضعين على الدوام لعدد من الضغوطات المختلفة وقد تكون ذات صبغة طبيعية أو ذات طبيعة إقتصادية وإجتماعية أو صحيّة. فبسبب ضعف معارفه وتقنياته والذي يشعره بعجزه واضطرابه وخوفه من المجهول، فيلجأ إلى قوى فوق بشرية علها تكون الملاذ والحامي من تلك الضغوط. أمّا السّبب الثاني الذي يدفع بالإنسان إلى الإعتقاد في السحر هو الإلتباس الحاصل في أذهان الناس وعدم الحسم في مسألة الفصل بين العالم المحسوس المادي والمرئي والعالم

---

85 - نفسه، ج. 1، ص. 263.

86 - نفسه، ج. 1، ص. 264.

الغيبي الماورائي. فالإنسان يعاين حصول خوارق يومية تتناقلها ألسن الشيوخ والنسوة و«الأولياء» يسمّونها «كرامات»، وقد تكون لصالح الناس بفضل تدخل أحد «الأولياء» وقد تكون عكس ذلك عندما تتمّ الإساءة إليهم.

فالذّهنيات المغاربية كانت على استعداد تام لتقبل مثل هذا النوع من التهيؤات، ورواج أدب المناقب يقف أكبر برهان على ذلك. فقد اتسم هذا الصنف الأدبي بتجاوزه المعقول للإحتفاء بالشخصية المعنية، وعدم التزامه بالضوابط المنطقيّة. فالمغاربة الذين اعتقدوا في وجود القوى الشريرة، إعتقدوا أيضا في وجود نوع من البشر قادرين على ترويض تلك القوى وجعلها خادما يستعين بها صاحبها لقضاء حوائج قاصديه بمقابل. فالسحرة والمشعوذون هم الوحيدون القادرون في أذهان الناس على توظيف الجن أو الشياطين وانتدابهم بفضل ما يكتسبونه من مهارات، فيصبحوا الوحيدين المؤهلين لمعرفة نوايا البشر وكشف الأسرار والتكهّن بالمستقبل وتقديم إيضاحات للباحثين عن شيء سرق منهم أو التطلع لأخبار الغائب أو لمداواة مريض أو تقوية علاقة الزواج أو التفريق بين الأحبة أو الإساءة إلى غريم وغيرها من المجالات العلائقية الأخرى.

على العموم فقد مثّلت بيئة ليون الإفريقي وزمانه مجالا ملائما لانتشار السحر والشعوذة حيث أضحت هذه الظواهر مصدر تكسب للعددين، فقد ذكر الكاتب ساخرا من الذين يعتقدون في الشعوذة أنه «يثق الكثير من البلهاء بهؤلاء العرّافين لدرجة أنهم ينفقون عندهم أموالا طائلة»[87].

وعلى الرّغم من محاولة رجال الفقه وأهل الفتيا التصدّي لهذه الممارسات من خلال إتهام أصحابها بالكفر والخروج عن الدين وهو مايستوجب عقوبة القتل، إلاّ أنّ الإستعداد الذهني للناس للقبول بكل ما هو خرافي وتصديق الأوهام والتهيؤات مثّل عاملا رئيسيا لرواج نشاط السحرة والمشعوذين.

- **الباحثون عن الكنوز:**

تعرّض ليون الإفريقي خلال وصفه لمدينة فاس، لدراسة عدّة ظواهر اجتماعية وعادات كانت شائعة بالمدينة لم تلق استحسانه. من تلك الظواهر كنا أشرنا في

87 – الوزان الفاسي (الحسن)، **وصف إفريقيا**، مصدر سابق، ج. 1، ص. 264.

الفقرة السابقة إلى الإيمان بالسّحرة والعرّافين والمشعوذين، كما أشار أيضا إلى دور البغاء التي انتشرت في بعض الأحياء الطرفية من المدينة. كما نبّه الكاتب إلى ظاهرة قديمة تواصلت إلى عهده وهي ظاهرة البحث عن الكنوز والتي أطلق الكاتب على أصحابها نعت «الكنزيين». ومفاد هذه الظاهرة هو اعتقاد بعض الناس في وجود كنوز مدفونة في باطن الأرض، لذلك عملوا بجهد كبير على الوصول إليها.

توقف ابن خلدون بدوره عند هذه الظاهرة، ليبيّن رواج هذا الوهم في المشرق منذ العصور القديمة في عدد من الأمم مثل القبط والروم والفرس. كما أن عددًا من الدراسات أشارت أيضًا إلى تفشي ظاهرة مماثلة في المجال الأمريكي عرفت بظاهرة «حمّى الذهب –La fièvre de l'or» في القرن التاسع عشر، حيث توجهت جحافل من القوافل الأمريكية من الشرق باتجاه الغرب، خصوصا إلى مقاطعة كاليفورنيا حيث ساد الإعتقاد في تكدس مخزونات من الذهب بذلك المجال، فكنت تشاهد أعمال الحفر والتنقيب في السهول والجبال وعلى ضفاف الأنهار دون أن يطال أصحابها حلمهم المنشود[88].

وبالعودة إلى مجال المغارب، أشار ليون الإفريقي إلى رواج هذه الظاهرة وشيوعها في مجتمعه، وكما هو معلوم فإن رواج ظاهرة معينة تستند في الغالب إلى رواية أو أسطورة تكون متقنة الحبك حتى تجد صدًى عند متلقيها، فما هي أسس خرافة الإعتقاد في وجود كنوز مدفونة بالأرض ؟

أورد الكاتب مضمون هذا الوهم ومفاده : «بأنّ الرومان عندما أخذت منهم إمبراطورية إفريقياوفروا إلى بلاد بتيك في إسبانيا، دفنوا في ضواحي فاس عددا وافرا من الأشياء الثمينة والنفيسة التي لم يتمكنوا من أخذها معهم، وسحروها»[89].

قد تبدو هذه الرواية لعامة الناس و«ضعاف العقول» على حدّ تعبير ابن خلدون، رواية قابلة للتصديق بحكم حضور الرومان فعلا في مجال المغارب ومثول آثارهم أمام أعين الناس،ممّا يقيم الدليل على مرور الرومان بهذا المجال.

88 - Latapie (D), *La fabuleuse histoire de la ruée vers l'or*, California à XIXᵉ siècle, éd, Privat,2001.

89 –الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، م س، ج. 1، ص. 274.

وما يدعّم إدعاء احتواء الأرض على الكنوز والثروات، هو رواج معتقد سائد لدى عامة الناس مفاده أنه في الأزمنة الغابرة وفي الحضارات السابقة كانت الشعوب تعيش رغد العيش وتكدّست لديهم ثروات طائلة على عكس ما يعيشه الناس في زمانهم من عسر اقتصادي وحالة من الكفاف في الغذاء مثلما بينا ذلك في الباب الثاني من هذا العمل. ففي إطار ذهني يشتغل بمثل هذه الميكانزمات، يجعل من فكرة تكدس الثروات في باطن الأرض أمرا يقينا لا جدال فيه. لكن هل أن الوصول لهذه الثروات هو أمر ممكن لعامة الناس ؟

بالعودة إلى الحبكة الروائية التي أسست حول هذا الموضوع، وهي حبكة لا تخلو من تشويق، تجعل من الوصول إلى الكنوز أمرا ليس بالهين، باعتبار استعمال أصحاب الكنوز السحر والطلاسم لإخفاء أموالهم. وعليه فإن الأمر يستوجب الإستعانة بالسحرة والمعزمين إضافة إلى الخرائط والتي نعتها ابن خلدون "بالأوراق المتخرّمة الحواشي" لتحديد مواقع إخفاء الكنوز. ولإزالة السحر وطرد العفاريت التي تحرسها يجب استعمال بخور مخصوص لهذا الغرض.

أما بخصوص أماكن اختفاء الكنوز، سوف لن تكون بالضرورة أماكن عادية، وإنّما يتم اختيار مواضع لها رمزية خاصة، فقد ذكر ليون الإفريقي مثلا الأضرحة وقد تكون في مواضع أخرى لا تخلو من دلالات في أذهان الناس مثل أسس الأبنية الأثرية والزوايا والمغارات والأودية.

نبه ليون الإفريقي أيضا إلى إصرار هؤلاء الباحثين على مواصلة البحث والحفر حيث أنهم "يتنقلون لمسافة عشرة أيام وأثني عشر يوما من فاس"[90]. فهذا الإصرار يؤكد مدى تجذر اعتقاد هؤلاء الناس في الظاهرة.

إهتم ابن خلدون بدوره بظاهرة "الكنزيين" مثلما أشرنا سابقا وركّز خاصة على نوعية الناس الذين يعتقدون في الكنوز المدفونة. فهم ليسوا بأناس عاديين وإنما يتسمون بـ "زيادة على ضعف العقل، إنّما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجوه المنحرفة وعلى غير المجرى الطبيعي من هذا وأمثاله... وركونا إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه"[91].

---

90 - الوزان الفاسي (الحسن)، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج. 1، ص. 274.

91 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص. 390.

فبالإضافة إلى العاملين اللذين ذكرهما ابن خلدون، يمكن أن نشير أيضا إلى عاملين آخرين ساهما في انتشار ظاهرة الكنزيين، الأول تمثّل في واقع العسر الاقتصادي وضعف فرص التكسب خصوصا في القرن السادس عشر ميلادي مما يغذي وهم بلوغ الثروة، أما العامل الثاني فهو متعلّق بالإستعدادات الذهنية لفئة من الناس قابلة لتصديق كل ما هو خرافي وهلامي، وهي فئة وجدت في كل المجتمعات وفي كلّ الأزمنة والدليل على ذلك هو تواصل اعتقاد بعضهم في ذلك الوهم إلى اليوم.

الخاتمة

إنّ إشتغالنا على مؤلّفي «وصف إفريقيا» و«إفريقيا» كمصدرين أساسيين لا يشكّل مقاربة غير مسبوقة، فقد كتبت عشرات البحوث والمؤلفات وبلغات عدة حول هذين المصدرين خصوصا تلك البحوث المتصلة بدراسة أوضاع المغارب في القرن السادس عشر، لكون الكاتبين كانا شاهدي عيان عن ذلك الزمن. وقد تبيّن لنا بعد الإطّلاع على عدد من هذه البحوث أن مصدرينا تم توظيفهما خصوصا لإبراز حالة الإنهيار والوهن التي عرفتها المدن المغاربية في بداية القرن السادس عشر، أو لدراسة المسائل الحضاريّة المغاربية من خلال إقتطاف بعض الفقرات للحديث مثلا عن الغذاء والملبس والسكن وغيرها من المواضيع المتصلة بها. كما تطرق عدد من الباحثين عند دراستهم للمُؤلَفيْن إلى إثبات مسألة «السرقة الأدبيّة» التي إقترفها مارمول والحكم سلبا على منجزه المعرفي.

أمّا نحن فنعتقد أنّ التعامل مع المصدرين المذكورين بهذه الطريقة هو تعامل عقيم لا يتقدم بالبحث التاريخي ولا بالعلوم الإنسانية عامة. فتصنيف هذين الأثرين ضمن أدب الرحلة ينقص من قيمتهما العلمية مقارنة بكتب التاريخ، مما يدعونا إلى مراجعة التّصنيف الكلاسيكي للمصادر التاريخيّة التي تُعلي من شأن البعض وتحط من قيمة البعض الآخر.

وللتّعريف بمؤلّف «وصف إفريقيا» يمكن القول أنّه وظّف معارفه التي تلقاها بجامع القرويّين أو ما اطّلع عليه من مصادر متنوعة درست المجال الإفريقي. مثريا معارفه بما شاهده عند تنقّلاته في أقاليم المغارب أو خارجها، وبما سمعه

من شهادات التجار حول الأقاليم القصية التي لم يزرها، كما إستفاد الكاتب بما سمعه من أخبار البلاطات المغربية أو أثناء سفره لإنجاز مهام ديبلوماسية، فكل هذه الصفات والتجارب والمهام التى اضطلع بها ليون الإفريقي قلما إجتمعت لدى كاتب واحد.

أما بالنسبة إلى مارمول فقد نقل شهادة عسكري أوروبي قضى مدة إثنتين وعشرين سنة ببلاد المغارب، قام بإثرائها بجملة من المعطيات التي تواترت في كتب الملاحة والبحارة الأوروبيين، الذين إنطلقوا يجوبون البحار والمحيطات وبلغوا مناطق لم تكن معروفة من قبل لذلك كان تقسيم مارمول لقارة إفريقيا مخالفا لتقسيم ليون الإفريقي ولكن ذلك لا يحجب علينا الإعتماد المكثف لمارمول على مؤلّف «وصف إفريقيا».

إتفق الكاتبان على تحديد موقع بلاد المغارب مستعينين بمختلف الأشكال التضاريسية البارزة التي مثّلت سياجا فاصلا بين المغارب وبقية أجزاء القارة، والتي لم تشكل حدا جغرافيا فاصلا فحسب، بل أشار الكاتبان إلى تميز سكان ذلك الفضاء على عدة مستويات خصوصا منها الجانب الأثني والدّيني والثقافي.

فعلى المستوى الإثنى مثّل المجال المغاربي مجال انصهار عدة أجناس بطريقة غلبت عليها الوسائل السلسة والسلمية جميع الاثنيات المحلية أو الوافدة ضمن مشروع تعمير المجال وتأسيس هويته على خلاف ما حصل فى عدّة جهات فى العالم عندما أعدمت شعوب وحضارات من قبل شعوب أخرى مستغلة تفوّقها التقني.

وعلى المستوى الديني وعلى خلاف ما رُوّج له حول الصورة النمطيّة لتعنّت البربر في القبول بالإسلام، فإنّ المغاربة لم يشعروا البتة بالإغتراب الديني عند قدوم المسلمين، نظرا لحضور الديانات التوحيدية ضمن الموروث العقدي للمنطقة. لذلك أقبل المغاربة على الإسلام وتملّكوه وفقا لحاجياتهم الروحية الخاصة وتطعيمه بأشكال طقوسية محلية قدّروا عدم تعارضها مع شعائر الإسلام وأحكامه.

بالنسبة إلى المستوى الثقافي، فقد أسس المغاربة ثقافة مادية متميزة مستجيبة لخصوصياتهم المناخية، موظفة لمختلف المواد الطبيعية المتاحة. ولئن كانت هذه

المعاصر أكثر توفرا و تنوعا في المدن، فإن سكان الجبال والبوادي قد قنعوا بالضروري والموجود منها.

أمّا على صعيد التمثّلات والأفكار، فلقد استلهم المغاربة تمثّلاتهم من مخزونهم التراثي الزاخر و من التأثيرات الوافدة.

خلاصة القول، بلادالمغارب- رغم انحسارها داخل سياج طبيعي- إلاّ أنها كانت في علاقة تواصل مع محيطها الإفريقي والمتوسّطي من خلال تنقّلات التجار المغاربة بقوافلهم نحو مدن وممالك بلاد السودان وأسواقها، أو من خلال وفود التجار الأفارقة والأوروبيين إلى المنطقة بحثا عن البضائع والمنسوجات المحلية. كما مثّل المجال المغاربي وخصوصا مملكة إفريقية مملكة مهمة في طريق تنقل الرجال والأفكار بين المشرق الإسلامي وغربه.

كل هذه العوامل ساهمت في بناء جملة من التمثّلات والقيم والذّهنيّات المغاربيّة، والتي وإن بدت متفرّدة التكوّن في ظاهرها، إلاّ أنّها في جوهرها تتشابه كثيرا مع المشترك المتوسطي والكوني.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر باللّغة العربية

- الأبي (أبو عبد الله محمد)، *إكمال إكمال المعلم*، طبعة حجرية، القاهرة، 1910.
- الباديسي (عبد الحق بن اسماعيل)، *المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف*، تحقيق سعيد إعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1982.
- البرزلي (أبو القاسم أحمد بن محمد البلوي القيرواني)، *جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام*، رصيد قسم المخطوطات، دار الكتب الوطنية بتونس، رقم 4851، (الجزئين الأوّل والرّابع)، والرقمين 5430 و5431 بالنسبة للجزئين الثاني والثالث.
- البكري (أبو عبيد الله)، *المسالك والممالك*، طبعة ديسلان، الجزائر، 1857.
- ابن الأثير (أبو الحسن علي)، *الكامل في التاريخ*، دار الفكر، بيروت، 1978.
- الإدريسي (الشريف)، *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، بيروت – لبنان، 1989.
- ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني)، *المؤنس في أخبار إفريقية وتونس*، تحقيق الشيخ محمد شمّام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967.
- ابن أبي زرع (محمد)، *الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس*، طبعة المنصور، الرباط، 1973.
- ابن أبي الضياف، *إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان*، كتابة الدولة للثقافة والأخبار، تونس 1964 – 1966.
- ابن الشّماع (أبو عبد الله محمد)، *الأدلة البينية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية*، تحقيق الطاهر المعموري، تونس، 1984.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، *شفاء السائل لتهذيب المسائل*، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، إسطنبول، 1957.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، *تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، 7 أجزاء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1968.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، *المقدّمة*، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2007.

-ابن عذاري، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، 1983.
-ابن قنفد القسنطيني (محمد)، *أنس الفقير وعزّ الحقير*، تحقيق محمد الفاسي وأدولف غور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.
-ابن منظور الافريقي المصري (محمد)، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت – لبنان، 1992.
– ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم)، *معالم الايمان في معرفة أهل القيروان*، نشر المكتبة العتيقة، تونس، 1993.
-التادلي (أبو يعقوب يوسف)، *التشوف إلى رجال التصوّف*، تحقيق أحمد التوفيق، كلية الآداب، الرباط، 1984.
-ابن عبد الملك المراكشي (أبو عبد الله محمد)، *كتاب الذيل والتكملة*، تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، 1973.
– التيجاني (أبو عبد الله)، *رحلة التيجاني*، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.
– الراشدي (عمر بن علي)، *ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب الشيخ أبو العباس أحمد بن عروس*، طبعة تونس، 1886.
-الزركشي اللؤلؤي (محمد بن إبراهيم)، *تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية*، تحقيق الحسين اليعقوبي، بمساعدة محمد قريمان ومحمد صالح العسلي، المكتبة العتيقة، تونس، 1998.
– الغبريني (أبو العباس)، *عنوان الدراية فيما عرف من علماء المائة السابعة ببجاية*، بيروت، 1979.
-الغزالي (أبو حامد)، *إحياء علوم الدين*، نشر دار المعرفة، بيروت – لبنان، (د. ت).
-الماجري (أبو العباس)، *المنهج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح*، طبعة القاهرة، 1933.
-مجهول، مناقب السيّدة الجليلة العارفة بالله السيّدة عائشة المنوبية، مطبوع بتونس، 1925.
– مارمول (كربخال)، إفريقيا، ترجمه محمد حجّي وآخرون، الرّباط، 1984.
– الناصري السلاوي (أبو العباس أحمد بن خالد)، *الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى*، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء، 1954.
-الوزان الفاسي (الحسن بن محمد)، وصف *إفريقيا*، ترجمه إلى العربية كلّ من محمد حجّي ومحمد الاخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
– النويري، نهاية الأرب، تحقيق إبراهيم إيباري، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، 1982.
-الونشريسي (أحمد بن يحي بن محمد بن عبد الواحد)، *المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوي علماء افريقية والأندلس والمغرب*، تحقيق محمد حجيّ وآخرون، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981.

المصادر باللّغة الأجنبية

- L'Africain (J. L.), *Description de l'Afrique, traduction d'Alexis Epauland, Maisonneuve*, Paris, 1956.
- Marmol (C.), *L'Afrique, traduction française de Nicolas Perrot*, Thomas Jolly, Paris, 1667.

المراجع باللغة العربية

- أبو ضيف أحمد (مصطفى)، *أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصري الموحدين وبني مرين*، الدار البيضاء، 1982.
- برنشفيك (روبار)، *إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 م إلى نهاية القرن 15 م*، ترجمة إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.
- برغسون (هنري)، *منبعا الأخلاق والدين*، تعريب سامي الدروبي وعبد الله الدائم، دار العلم للملايين، بيروت -- لبنان، الطبعة الثانية، 1984.
- بروديل (فرناند)، *البحر الأبيض المتوسط*، ترجمة عمر بن سالم، دار أليف، منشورات البحر المتوسط، تونس، 1990.
- بلقاسم (ابراهيم بن جمعة)، الاقتصاد والمجتمع في الإيالة التونسية من 1861 إلى 1864، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 2002.
- بونشيش (القادري)، *المغرب والأندلس في عصر المرابطين*، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- بوجرة (حسين)، *الطاعون وبدع الطاعون: الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب بين الفقيه والطبيب والأمير* (1350 – 1800 م)، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- بوذينة (محمد)، *أبو الحسن الشاذلي*، دار التركي للنشر، تونس، 1989.
- بوشرب (أحمد)، *دكالة والاستعماري البرتغالي إلى سنة إخلاء آسفي وأزمور*، نشر دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984.
- بوشرب (أحمد)، *وثائق ودراسات عن الغزو البرتغالي ونتائجه*، دار الأمان، الرباط، 1997.
- بوطالب (محمد نجيب)، *القبيلة التونسية*، المطابع الموحدة، تونس، 2002.
- الجابري (محمد جابر)، *فكر ابن خلدون*: العصبية والدولة، الدار البيضاء، 1982.
- الجنحاني (الحبيب)، *دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي*، بيروت، 1986.
- حجي (محمد)، *الحركة الفكرية بالمغرب الأقصى في عهد السعديين*، مطبعة فضالة، الرباط، 1977.
- حسن (محمد)، *القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط*، دار الرياح الأربعة للنشر، تونس، 1986.
- حسن (محمد)، *المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي*، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، جامعة تونس الأولى، 1999.
- حسن (محمد)، بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بمنوبة، 1993.
- حمودي (عبد الله)، *الشيخ والمريد*: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2000.
- الخميري (الطاهر)، *الأمثال العامية التونسيّة*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981.
- الدبابي الميساوي (سهام)، *الطعام والشراب في التراث العربي*، منشورات كلية الآداب والفنون والانسانيات بمنوبة، تونس، 2008.

- السعداوي (أحمد)، *الآفات والكوارث الطبيعية بالمغرب الوسيط* IX -V هـ / XV - XI م، *شهادة كفاءة في البحث*، تونس، 1987.
- السنوسي (زين العابدين)، *محرز بن خلف زعيم الثورة ضد الشيعة*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981.
- الشاذلي (عبد اللطيف)، *المجتمع المغربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر من خلال الآداب الصوفية*، أطروحة دولة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1987.
- الطالبي (محمد)، *دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط*، منشورات الجامعة التونسية، 1982.
- عروي (عبد الله)، *مجمل تاريخ المغرب*، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
- عمار (علي سالم)، *أبو الحسن الشاذلي*: عصره، تاريخه، علومه وتصوّفه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1951.
- عمامو (حياة)، *إسلام التأسيس*: من الفتوحات إلى انتشار النحلّ، دار أمل للنشر، صفاقس، الطبعة الثانية، 2004.
- عمري (نللي سلامة)، *الولاية والمجتمع*: مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس، 2001.
- عيسى (لطفي)، *أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ*، سراس للنشر، تونس، 1993.
- عيسى (لطفي)، *مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية خلال القرن السّابع عشر*، سراس للنشر، تونس، 1994.
- عيسى (لطفي)، *مغرب المتصوّفة*: الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10 م إلى القرن 17 م، منشورات مركز النشر الجامعي بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2005.
- الغربي (محمد)، *الساقية الحمراء ووادي الذهب*، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1980.
- غني (قاسم)، *تاريخ التصوّف في الإسلام*، مكتبة النهضة المصرية، 1972.
- فيورباخ، *أصل الدين*، ترجمه أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.
- قبلي (محمد)، *مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط*، دار توبقال، الرباط، 1987.
- قيقة (عبد الرحمان)، *من أقاصيص بني هلال*، *الدار التونسية للنشر*، تونس، 1987.
- كرانغ (مايك)، *الجغرافيا الثقافية* ترجمه سعيد منتاق، إصدارات عالم المعرفة، مطابع دار السياسة، الكويت، 2005.
- كوينتز (شارل)، «*أثر اللغة البربرية في عربية المغرب*»، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1955، العدد الثامن، ص ص. 326 – 334.
- لبيض (سالم)، *مجتمع القبيلة*، المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، الطبعة الأولى، فيفري 2006.
- المرايحي (لطفي)، *الانشاد الديني في العالم الاسلامي*، الدار الأطلسية، تونس، 2004

- هويزنغا (يوهان)، أعلام وأفكار نظريات في التاريخ الثقافي، ترجمة عبد العزيز توفيق جويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

باللغات الأجنبية

- **Aissa (Lotfi)**, «*Tunis ville musulmane: espaces sacrés et mémoire spatiale*», dans journal of oriental and africain studies, volume 16, Décembre 2007, pp. 87 – 107.

- **Arkoun (M.)**, *Essai sur la pensée islamique*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

- **Bachrouch (T.)**, *Le saint et le prince en Tunisie*, Pub. Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1989.

- **Bertholon et Chantre**, *recherches anthropologiques dans la berbérie orientale*, Lyon, 1913.

- **Bloch (M.)**, «*L'histoire comparée des sociétés européennes*», Mélanges historiques, Paris, 1963, t. 1, pp. 16 – 40.

- **Braudel (Fernand)**, *Civilisation matérielle : Economie et capitalisme*, Armand Colin, Paris, 1979.

- **Braudel (Fernand)**, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, Armand Colin, Paris, 1982.

- **Brunschvig (R.)**, *Le Berbérie orientale sous les hafsides* XII – XV^{e} Siècle, Paris, 1947.

- **Cahen (C.)**, *Orient et occident à l'époque des croisades*, Paris, 1983.

- **Clémence** (Sugier) Bijoux tunisiens, CERES, Tunis, 1977.

- **De Certeau (M.)**, *La fable mystique XV^{e} – XVII^{e} siècle*, éd. Gallimard, Paris, 1982.

- **De Certeau (M.)**, *L'écriture de l'histoire*, éd. Gallimard, Paris, 1975.

- **Dermenghem (E.)**, *Le culte des Saints dans l'islam maghrébin*, éd. Gallimard. Paris, 1954.

- **Despois (J.)**, *La Tunisie orientale* : Sahel et basse-steppe : étude géographique. Paris, 1940.

- **Doutte (E.)**, *Magie religion dans l'Afrique du Nord*, Maisonneuve, Paris, 1984.

- **Drague (G.)**, *Esquise d'histoire religieuse du Maroc* : confréries et Zaoulas. Paris, 1954.

- **Dupront (A.)**, *Du sacré : Croisades et pèlerinages* : images et langages, éd Gallimard, Paris, 1987.

- **Eliade (M.)**, *Le sacré et le profane*, éd. Gallimard, Paris, 1965.

- **Encyclopédie de l'islam**, article «*Léon l'Africain*», Leyde Brill, 1983.

– Gobert (E. G.), *Usages et rites alimentaires des Tunisiens*, Présentation et Glossaire Yassin Essid, Mediacom, Tunis, 2003.

– Goutier (F.), *Le passé de l'Afrique du nord* : les siècles obscurs, Paris, 1952.

– Henia (A.), *Propriété et stratégie sociales à Tunis (XVI^e – XIX^e siècle)*, Pub. Université de Tunis I, 1999.

– Jamous (R.), *Honneur et Baraka*, éd. La maison des sciences de l'homme, Paris, 1981.

– Jehel (G.), *La méditerranée médiévale de* 350 à 1450, Armand Colin, Paris, 1992.

– Julien (C. A.), *L'histoire de l'Afrique du nord*, 2ème édition, Payot, Paris, 1986.

– Kably (M.), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du moyen-âge*, XIV^e-XV^e siècle, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.

– Le petit (B.), *Les formes de l'expérience* : une autre histoire sociale, Albin Michel, Paris, 1995.

– Marçais (G.), *Les arabes en Berbérie* du XI^e au XIV^e, Constantine, Paris, 1913.

– Masqueroy (E.), *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1983.

– Massignon (L.), *Le Maroc dans les premiers années* du XVI^e siècle: Tableau géographique d'après Léon l'africain, Alger – Jourdan, 1906.

– Mauss (M.), *Les fonctions sociales du sacré*, éd. de Minuit, 1968.

– M'Ghirbi (Salah), *Les voyageurs de l'occident musulman du XII^e au XIV^e siècle*, Faculté des lettres et Sciences humaines de la Manouba, 1994.

– Montagne (R.), *Les berbére et le Makzen dans le sud du Maroc*, Paris, 1930.

– Rachik (H.), *Sacré et sacrifice dans le haut Atlas marocain*, Afrique orient, Casablanca, 1990.

– Rosemberger (B.) et Triki (H.), «*Famines et épidémies au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles*», Hespéris-Tamuda, 1973.

– Servier (J.), *Les portes de l'Année : rites et symboles* : L'Algérie dans la traduction méditerranéenne, Robert Laffont, Paris, 1962.

– Serres (M.), *Rome, Le livre de fondation*, Paris, 1984.

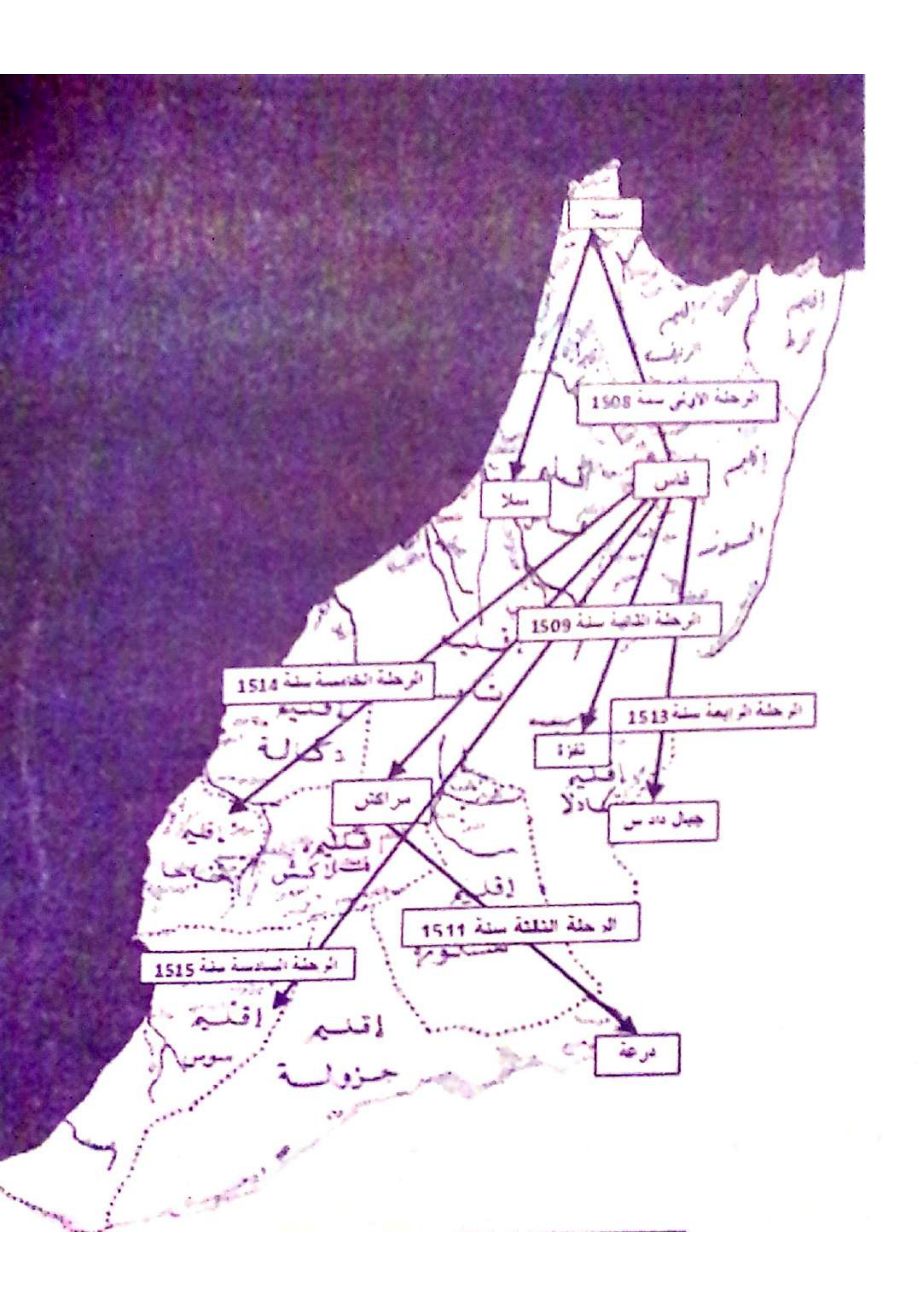
– Talbi (M.), *Ibn Kahldoun et l'histoire*, Tunis, 1971.

– Vauchez (A.), *La spiritualité du Moyen-âge occidental*, P.U.F., Paris, 1975.

– Weber (M.), *Economie et Société*, éd. Plon, Paris, 1971.

– Zhiri (Oumelbenine), *L'Afrique au miroir de l'Europe* : Fortunes de Jean Léon l'Africain à la renaissance, Ed. Librairie Droz, Genève, 199

الملاحق


اصيلا
الرحلة الأولى سنة 1508
فاس
سلا
الرحلة الثانية سنة 1509
الرحلة الخامسة سنة 1514
الرحلة الرابعة سنة 1513
تفزة
دكالة
مراكش
جبال داد س
الرحلة الثالثة سنة 1511
الرحلة السادسة سنة 1515
درعة



فهرس الخرائط والجداول والصور

الفهرس

الفصل الثالث

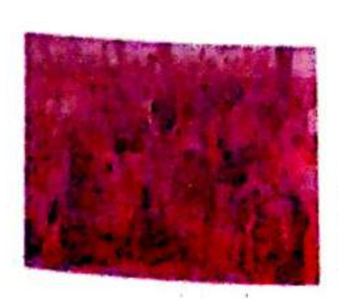
المجتمع والجغرافية الثقافية لبلاد المغارب

حفريات في أدب الرحلة - القرن 16

ترتكز الدراسة الميدانية للجغرافيا الثقافية على محورية المشاهد، كنتاج لأعمال الجماعات في المجال وخبراتهم. وهي أعمال ليست ملك فرد أو مجموعة دون أخرى، بل تعكس مشتركا جماعيا لمجمل المعتقدات والممارسات، وحصيلة التأملات، وأدوات الثقافات في تعقّل ذاتها وتمثل الآخر. بهذا المعنى تبدو المشاهد الثقافية، كنصوص تحيل قارئها على خصوصيات المجتمعات وثقافاتهم. ومن هذا المنطلق تركّز اهتمامنا على التأمل في المشاهد الثقافية المغاربية، التي حفّت بتكوينها عديد التقلبات والأحداث، فمنها ما هو محلي ومنها ما هو وافد، فامتزجت وكوّنت الخصوصية المغاربية، المنغرسة في إفريقيّتها، والمتأصّلة في متوسّطها، والمتّصلة بشرقيّتها، لكن دون التّنازل عن ذاتيّتها.

مثّل المجال المغاربي مجال انصهار عدة أجناس بطريقة غلبت عليها الوسائل السلسة والسلمية لجميع الاثنيات المحلية أو الوافدة ضمن مشروع تعمير المجال وتأسيس هويته. أمّا على المستوى الديني، فإن المغاربة لم يشعروا البتة بالاغتراب الديني عند قدوم المسلمين، نظرا لحضور الديانات التوحيدية ضمن الموروث العقدي للمنطقة. لذلك أقبل المغاربة على الإسلام و تملّكوه وفقا لحاجياتهم الروحية الخاصة وتطعيمه بأشكال طقوسية محلية، قدّروا عدم تعارضها مع شعائر الإسلام و أحكامه.

عادل النفاتي، باحث في التاريخ الثقافي المغاربي والمتوسطي، متحصل على شهادة الماجستير في التاريخ الحديث من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.



Jacques Majorelle
1886 - 1962
LES ALLAMATTES - circa1931
Coll. particulière, France

ISBN 9954-9023-4-9

